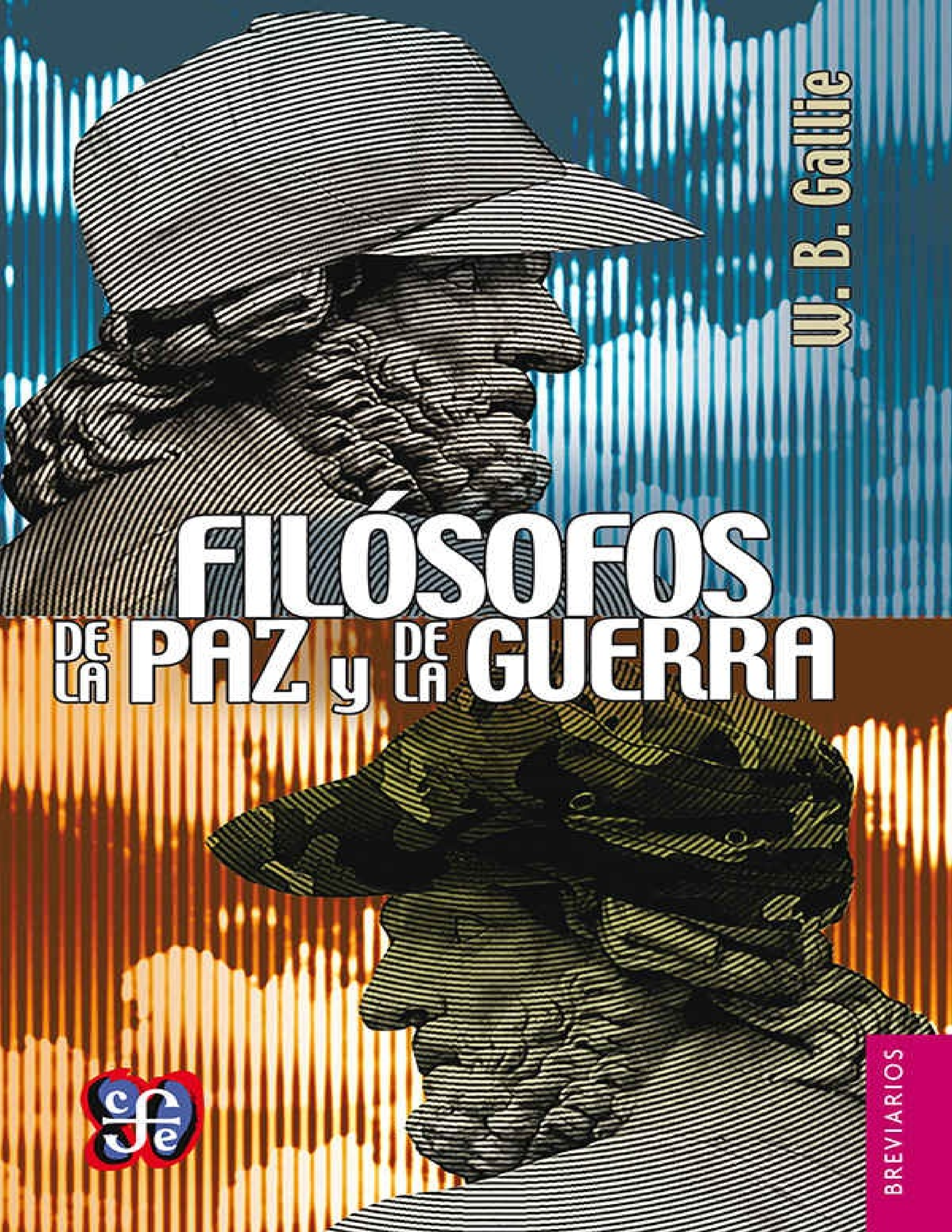


W. B. Gallie
FILÓSOFOS DE LA PAZ Y DE LA GUERRA
BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

289

W. B. Gallie

Filósofos de la paz y de la guerra

KANT, CLAUSEWITZ, MARX, ENGELS Y TOLSTOI

Traducción de
Jorge Ferreiro Santana



Primera edición en inglés, 1978
Primera edición en español, 1980
Segunda edición, 2014
Primera edición electrónica, 2014

Diseño de portada: Laura Esponda

Título original: *Philosophers of Peace and War. Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

 www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-2878-7 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

A
mi hija Didi
dedico este libro
con mi agradecimiento

Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.

[Pero donde hay peligro
surge también la solución.]

HÖLDERLIN, *Patmos*

PREFACIO

En forma ligeramente aumentada, este libro contiene las Conferencias Wiles que pronuncié en la Queen's University de Belfast, en mayo de 1976. Por ese motivo, mi primer y agradable deber es expresar mi agradecimiento a la señora Janet Boyd y a todos los depositarios de la Fundación Wiles por haberme invitado a esas conferencias. Me hicieron así un señalado honor, dándome también un motivo para presentar, en forma asimilable en general, algunos resultados de mis investigaciones y mis reflexiones de los últimos 10 años.

Un rasgo importante de las Conferencias Wiles consiste en que se invita a algunos especialistas, destacados en campos relacionados con el tema escogido, a asistir y a dirigir los debates que siguen a cada conferencia. La suerte me favoreció con aquellos que fueron invitados a oír y a comentar mis conferencias. B. J. Bond corrigió mis notas sobre Clausewitz en algunos pasajes importantes, advirtiéndome también del caudal de libros importantes sobre Clausewitz que iban a aparecer en las seis semanas siguientes. (Me refiero a los del profesor Raymond Aron y del profesor Peter Paret, lo mismo que a la nueva traducción de *De la guerra,* a cargo del profesor Paret y de Michael Howard.) El profesor J. J. Lee ya me había llamado la atención respecto de la extensa bibliografía en alemán sobre la acogida marxista a Clausewitz, razón por la cual he contraído una gran deuda con él. Mi agradecimiento al profesor A. J. M. Milne y al profesor Ernest Gellner es de una naturaleza más profunda y general.

Ambos me han alentado indefectiblemente en las investigaciones que hay tras este libro. Entre muchas otras lecciones, el profesor Milne primeramente me convenció de la importancia de la filosofía política de Kant, tanto para la historia del pensamiento político como para entender la filosofía kantiana en general; por su parte, mediante sus trabajos y su leal amistad, el profesor Gellner ha mantenido en mí la convicción de que un filósofo no necesariamente se halla excluido de la discusión de cuestiones de importancia vital. A los nombres anteriores debo agregar los de dos intelectuales de mayor edad, de los que he aprendido mucho en los últimos años. En algunos puntos de los capítulos siguientes expreso lo que debo a las exposiciones del profesor F. H. Hinsley sobre la teoría de las relaciones internacionales de Kant, sin las cuales difícilmente habría yo podido abrirme paso en ese campo oscuro, pero (a mi entender) inmensamente importante. El profesor sir Herbert Butterfield me ha brindado, en el transcurso de los años, el mayor aliento posible, comprendiendo siempre lo que yo trataba de hacer y haciéndome comprender que nunca debo confundir entre lo que la guerra ha hecho del hombre y lo que los historiadores han hecho de la guerra.

Entre muchas otras personas que me han ayudado con este libro, en aspectos demasiado diversos para ser mencionados aquí, me gustaría dar las gracias a quienes con

tanta paciencia mecanografiaron una y otra vez mi manuscrito, en particular a la señora Lesley Bower, secretaria del Comité de Ciencias Sociales y Políticas de Cambridge, y a la señora Hazel Dunn, secretaria de Peterhouse.

Como, según lo menciono en el capítulo II, este libro es sobre todo un comentario en torno a algunos textos importantes, pero difíciles, incompletos y confusos, he limitado hasta donde es posible mis referencias a esos mismos textos y, muy ocasionalmente, a unas cuantas obras indispensables de comentario y de crítica. El marco histórico en que sitúo a mis filósofos de la paz y de la guerra es cuestión del dominio público, si no es que de interpretación universalmente unánime, por lo que habría resultado pretencioso señalar los múltiples y variados libros de que deriva. Una vez más, debido a que la bibliografía para cada uno de mis autores incluye en gran parte obras que caen fuera de mi campo, habría sido tan engorroso como insatisfactorio extraer de ella una selección de obras o de pasajes que tuvieran cierta importancia para el tema que he escogido. Sin embargo, salvo en el caso de Tolstoi, he indicado dónde puede encontrarse esa información bibliográfica. Mi desconocimiento del ruso me ha limitado al estudio de las traducciones inglesas de sus obras principales y terminadas, limitación que, supongo, será compartida por la mayoría de mis lectores.

W. B. G.

Peterhouse, Cambridge
Día de San Patricio, 1977

I. INTRODUCCIÓN

Los capítulos siguientes tratan de algunos autores cuyas ideas sobre la paz y la guerra, que yo sepa, nunca antes se han reunido con propósitos de comparación, de análisis y de evaluación. Aun siendo de interés, salvo en un caso las influencias de los unos sobre los otros carecen de importancia primordial. Mis autores no constituyen una escuela ni representan una sucesión o una progresión de ideas en torno a la paz y la guerra; antes bien, forman una constelación, un conglomerado de fuentes cercanas de luz intelectual, que converge sobre los problemas políticos más apremiantes de nuestro tiempo y sugiere sus contornos. Tanto por las diferencias de sus enfoques y sus conclusiones como por la similitud y la parcial conciencia de sus enseñanzas, nos ayudan a integrar nuestras ideas, a empezar a unificar nuestras aún habitualmente separadas líneas de pensamiento, respecto de las funciones y las causas de la guerra, lo mismo que de las posibilidades de paz entre los pueblos del mundo: empresa que, con muy pocas excepciones, las inteligencias más despiertas habían desconocido o evitado, y que los investigadores de nuestro siglo, pese a todas sus ventajas científicas o filosóficas, infortunadamente han hecho avanzar muy poco.

Hasta el siglo XVIII, la política internacional —centrada en la utilización de la amenaza de guerra y en la expansión de las relaciones comerciales y culturales— difícilmente admitía un estudio sistemático: los contactos y los conflictos entre los pueblos y los gobiernos eran demasiado esporádicos, variables e inadecuadamente registrados para permitir una descripción generalizada y mucho menos una predicción y un control sistemáticos. Pero, en el siglo XVIII, se empezó a reconocer la futura unidad comercial de nuestro globo, lo mismo que el costo siempre ascendente de las guerras entre las potencias europeas, costo que había de ser medido no sólo por los impuestos crecientes sino también por la perpetua posposición de las muy necesarias reformas constitucionales. Desde distintos ángulos, aquella nueva situación se reflejó en las obras de Montesquieu, Voltaire, Rousseau y Vattel, entre otros; empero, por primera vez quedó expresada con autoridad y precisión filosóficas por Kant, cuando éste escribió en 1784 que “el problema del establecimiento de una perfecta constitución civil depende de la dificultad de una relación entre Estados regida por la ley, y no puede resolverse hasta resolver ésta.[1] Hoy es natural pensar que aquella aseveración pudo y debió haber desencadenado una revolución en la filosofía política; pero no ocurrió nada por el estilo. Por lo contrario, si bien los siguientes 120 años —aproximadamente desde el ascenso de Napoleón hasta la llegada de Lenin— fueron testigos de muchos adelantos notables en las ciencias sociales, en el terreno específico del pensamiento político y, más concretamente, en el estudio de las relaciones internacionales, revelaron un claro retroceso respecto de la

promesa del siglo XVIII. Y principalmente a la luz de ese retroceso debemos considerar la apreciación de Martin Wight, uno de los pocos "teóricos internacionales" verdaderamente destacados de nuestro tiempo, en el sentido de que "la teoría internacional sigue estando dispersa, desprovista de sistema y, sobre todo, inaccesible para los neófitos… y caracterizada no sólo por la parquedad, sino también por la pobreza intelectual y moral".[2]

Al emitir ese juicio, Martin Wight pensaba en aquella disciplina académica establecida, que trata de obtener verdades generales y comprensión teórica de las relaciones internacionales con base en la historia de la diplomacia y en el derecho internacional, principalmente. Mas, si bien esas dos especialidades sin duda son indispensables para cualquier estudio detallado de las relaciones internacionales, es posible dudar que puedan aportar o hacer surgir la visión histórica o el dominio de categorías necesarios para entender cómo se desarrolló nuestro llamado sistema internacional y por qué sigue siendo profundamente insatisfactorio. Las mejores obras contemporáneas sobre relaciones internacionales ciertamente tratan de proporcionar la visión y las categorías necesarias; pero el progreso en una u otra dirección ha sido fragmentario y se ha visto demorado por la profunda desconfianza que la mayoría de los historiadores siente por los modelos explicativos de cualquier tipo. El mejor modo de llegar a apreciar la estructura distintiva del problema internacional, centrado tanto en la naturaleza y las causas de la guerra como en las posibilidades de paz, quizás sea el estudio de la reacción que ante él tuvo un grupo de pensadores, que se vieron obligados a encararlo en una época en que era mucho más simple que como hoy lo conocemos. Sin excepción, Kant, Clausewitz, Tolstoi y los fundadores del marxismo consideraron el problema internacional en los que hoy muy bien podríamos llamar términos simplistas. Pero eso no significa que ellos mismos se hayan mostrado simplones al tratarlo. Por lo contrario, debo decir que identificaron algunos de sus elementos más permanentes con una claridad que difícilmente podría ser superada; así, cuanto mejor apreciemos sus logros a ese respecto mejor equipados estaremos para enfrentarnos a las nuevas complejidades de los problemas internacionales que últimamente han surgido a nuestro alrededor.

Mis autores tienen otro interesante rasgo en común. Maestros insuperables en su campo particular —Kant en la filosofía, Clausewitz en la teoría de la guerra, los primeros marxistas en la economía y la teoría de la revolución, Tolstoi en la presentación novelística de la vida tanto militar como civil—, cada cual se ve impulsado a encarar el problema desde su peculiar punto de vista y en términos que reflejan sus propias inclinaciones intelectuales. Eso podría sugerir que mis autores fueron un grupo de aficionados y, ciertamente, de aficionados cuyos esfuerzos individuales tuvieron poco que ver entre sí. Sin embargo, la verdad es que sus diferentes enfoques se complementan entre sí en grado considerable. Verdaderamente, cuanto más los he estudiado más he

llegado a considerarlos casi como participantes en un diálogo que trasciende el tiempo. Lo cual no tiene nada de absurdo. Todos ellos fueron hombres de fuerza y alcance intelectuales inmensos, profundamente preocupados por la condición humana y, cada cual a su manera, extrañamente prescientes del ámbito internacional. A primera vista, sus interrogantes clave y sus métodos y enfoques característicos son enteramente distintos; pero los interrogantes, los métodos y los enfoques de personas sumamente inteligentes siempre poseen un vasto espacio de importancia; y tanto las preocupaciones como las conclusiones de mis autores constantemente tropiezan entre sí, ora contradiciendo e impugnando, ora prestándose apoyo recíproco de las maneras más inesperadas. Por principio de cuentas, podría parecer que la respuesta de Kant al interrogante característicamente filosófico de "¿Cómo vamos a *concebir* el problema de la paz?" tiene poca relación con el empeño de Clausewitz por aprehender el elemento de racionalidad en la guerra. Pero, como he de demostrarlo, hoy podemos considerar que sus argumentos y sus conclusiones, tan diversamente motivados y tan distintos en estilo y espíritu personales, se complementan entre sí en un grado que ninguno de sus autores tuvo posibilidad de apreciar. Y así también mis otros autores: sus ideas y sus criterios, tan atrevidos y tan apasionadamente conflictivos, tan comprometidos en las luchas sociales y políticas de sus épocas y países respectivos, son capaces de una vida futura más prolongada si estamos preparados para revivirlos como inspiración y como propedéutica de nuestras propias tareas intelectuales. Ninguno de mis autores conoció a los demás y, salvo por cuanto al temprano reconocimiento de Clausewitz por parte de los marxistas, ninguno de ellos mostró gran aprecio por las obras de los demás. Empero, al reunirlos en estas conferencias, confío razonablemente en que no cometo ninguna pifia histórica, filosófica o, accediendo a una extravagancia de momento, incluso social. Si podemos apreciar las virtudes de sus diferentes criterios, sobre asuntos internacionales, ¿no es concebible que ellos mismos pudieron también hacerlo? Allí radica una línea de pensamiento a la que he de volver en mis conclusiones.

Sin embargo, en los capítulos inmediatamente subsecuentes, no sólo me dedicaré a anunciar y ensalzar las aportaciones de mis autores a la comprensión de la vida internacional. Tengo ante mí una tarea más pesada, más difícil y, a decir verdad, indispensablemente anterior: la de presentar sus consideraciones sobre nuestro tema de una manera más completa y clara, y en términos más simples, de lo que ellos mismos lograron hacerlo o de lo que la mayoría de sus presentadores ha logrado hacerlo posteriormente. Unas palabras sobre la necesidad de ambas tareas nos serán de utilidad en este punto.

Con excepción de Kant, todos mis autores fueron escritores capaces, y algunos, desde luego, descollantemente dotados. Sin embargo, ninguno de ellos escribió un libro, o siquiera un ensayo, que hiciera entera justicia a su preocupación por nuestro tema. Todos

los escritos políticos de Kant pertenecen a su edad avanzada, cuando su estilo pasaba por su peor momento. Más aún, Kant fue uno de los pocos filósofos en los que se pueden disociar el estilo y el hombre: el primero, tan obsesivamente pedante; el segundo, pese a algunas patéticas flaquezas, tan heroicamente humano. Por eso, no he tenido reparo en rehacer las oraciones y en reordenar las ideas expresadas en *Sobre la paz perpetua*, a modo de poner de relieve sus exploraciones, sus interrogantes, sus argumentos y sus conclusiones más originales, que los desmañados esfuerzos de popularización de Kant en ese panfleto sólo habían logrado ocultar. Por cuanto a Clausewitz, las dificultades son aún mayores. *De la guerra* es un libro inmensamente impresionante, casi sublime. Pero quedó inconcluso, contiene algunas inconsistencias fundamentales y muchas de sus ideas más importantes se introducen en los pasajes más inesperados, casi como notas al margen o aparte. Más aún, a pesar de los años de esfuerzos, Clausewits nunca encontró un modo satisfactorio de expresar la visión medular en torno a la cual gira la mayoría de sus argumentos. Su idea de la Guerra Absoluta jamás ha sido expuesta de forma adecuada, porque jamás ha sido analizada y criticada adecuadamente respecto a sus orígenes, a su lugar en el sistema conceptual de Clausewitz y a las confusiones con que se embrolla en el capítulo inicial de su libro. Así, aunque su estilo haya sido comparado en elegancia con el de Goethe y sus mejores sentencias pertenezcan a la literatura universal, Clausewitz sigue necesitando en gran parte una nueva interpretación benévola y crítica, para ser apreciado auténticamente. Eso podría dificultar el desarrollo de algunos pasajes de mi capítulo sobre Clausewitz; mas sólo puedo agregar que, a mi entender, si el camino es difícil, la recompensa es grande. Con Marx y sus lugartenientes, la situación vuelve a ser diferente. Ninguno de ellos escribió nada que se parezca a un tratado sobre asuntos internacionales, ni sobre la paz y la guerra consideradas desde un punto de vista socialista revolucionario. Sus pronunciamientos más agudos sobre nuestro tema, y en algunos casos los más autorreveladores, deben encontrarse en escritos de los más variados tipos: popularizaciones de sus doctrinas sociales fundamentales, bosquejos de estudios más especializados, manifiestos políticos, artículos periodísticos, cartas, notas diversas y *memoranda.* Difícilmente podría sorprendernos de que dichos escritos revelen inconsistencias de las que Marx, Engels y Lenin parecen no haberse dado cuenta. Naturalmente, el reconocimiento de esas inconsistencias da pábulo a juicios sobre su importancia, a menudo difíciles y siempre falibles. Por mis esfuerzos a ese respecto, espero poco agradecimiento de los partidos enfrascados en la lucha doctrinaria. Finalmente, ¿por qué Tolstoi? Podría imaginarse que, habiendo insertado sus ideas sobre nuestro tema en el cuerpo de una de las novelas más grandes y más populares que jamás se hayan escrito, difícilmente podría haber dejado de hacerlas llegar al público en general. Pero el resultado ha sido muy distinto. La mayoría de los lectores de *La guerra y la paz* saltan las páginas, les dan una ojeada o se duermen al llegar a las disquisiciones

filosóficas que contiene, en tanto que los últimos escritos antibélicos de Tolstoi al parecer sólo fueron tomados en serio por pacifistas convencidos (que, supongo, deben haberlos encontrado curiosamente molestos) o por estudiantes acuciosos del drama interior de su vida y su pensamiento. Una vez más, la culpa recae en gran parte en nuestro autor. Titán entre escritores como era, Tolstoí carecía de habilidad para la persuasión política, que, como Platón, no se habría dignado cultivar. El resultado es que la riqueza tanto de verdades generales, que se sienten apenas por debajo de la superficie viviente de *La guerra y la paz,* como de (cuando menos) brillantes verdades a medias, que siguen abriéndose paso entre los dogmas de sus últimos "ensayos sobre la paz", ha sido olvidada casi totalmente por los estudiantes de relaciones internacionales.

Pero si, pese a todas sus cualidades, mis autores no han podido grabar en sus lectores sus respectivas aportaciones a nuestro tema, esa falla se ha visto agravada por la inepcia persistente o por el espíritu excesivamente sectario de sus expositores. Eso ha sido particularmente cierto por lo que toca a Kant. Incluso entre sus más hábiles expositores, pocos han tomado en serio su *Sobre la paz perpetua* y sus escritos políticos conexos, en tanto que, casi sin excepción, aquellos teóricos políticos y legales que se han sentido impresionados por *Sobre la paz perpetua,* como hemos de verlo en el capítulo II, también han adolecido de algo parecido a una ceguera lingüística respecto de sus argumentos y sus conclusiones verdaderas. Ciertamente, constituye una de las más grandes curiosidades de la filosofía política que el mundo haya tenido que esperar hasta hace unos 15 años para que un intelectual de Cambridge interpretara el texto y reconstruyera el argumento del panfleto de Kant, con la paciencia y el cuidado que sus dificultades exigen, y con la habilidad de tacto que su prodigiosa originalidad pide. En algunos aspectos, a Clausewitz le ha ido peor que a Kant, pues no sólo fue mutilado por sus primeros expositores —instructores de academias militares de Prusia y Francia en el siglo XIX—, sino que su texto también fue deliberadamente falsificado en un pasaje fundamental.[3] Sin embargo, en épocas más recientes, *De la guerra* ha sido recompensado con una sucesión de estudios académicos de alta calidad, sobre todo los del gran Hans Delbrück y del profesor Raymond Aron, cuyo *Penser la guerre, Clausewitz* resulta tan previsiblemente impresionante, por el alcance y la precisión de su tratamiento, como conmovedor por la generosa benevolencia de su espíritu. Donde la erudición clausewitziana todavía escasea es en la apreciación y la crítica filosóficas: ni la originalidad de la filosofía general de acción de Clausewitz, ni las confusiones lógicas que encierra la doctrina de la Guerra Absoluta han recibido aún adecuada atención de los filósofos. Inevitablemente, con los marxistas, las diferencias respecto de la exposición y la interpretación de textos clave habitualmente se han visto subordinadas a las diferencias respecto de la ortodoxia doctrinal, por una parte, y la aceptabilidad científica, por la otra. Por lo que concierne a nuestro texto, el resultado es que una importante dimensión del

pensamiento marxista virtualmente ha permanecido sin ser estudiada por marxistas y antimarxistas, y por marxistas clásicos y neomarxistas por igual. Por eso, me he limitado a las fuentes originales de la aportación marxista a la teoría internacional, que han conservado su frescura en gran parte porque las batallas doctrinales han pasado de largo a su lado. Por cuanto a Tolstoi y sus críticos, no puedo hablar con tanta seguridad, pues las numerosas críticas de *La guerra y la paz* como historia, que existen en ruso, sólo me son conocidas de segunda mano. Sin embargo, tengo la impresión de que los críticos de Tolstoi se han interesado mucho más por las desviaciones y las inexactitudes de su narrativa y sus generalizaciones históricas, y, por lo mismo, por su llamada filosofía de la historia, que por su preocupación mucho más medular y apasionada ante lo que, en el capítulo V, yo llamo "la verdad de la guerra", junto con sus interminables falsedades.

En suma, este libro es ante todo un examen de algunos textos vinculados con un tema sumamente importante, todos los cuales, en mi opinión, contribuyen a él con ideas de valor perdurable. Considerado rigurosamente, cada uno de estos textos merece el estudio cuidadoso reservado, habitualmente, a las obras maestras reconocidas en la ciencia, la historia y la literatura de ficción. He concentrado mi atención en las ideas dominantes, las *idées maitresses,* que hay tras esos textos, antes que en las personalidades brillantemente originales a las que aquéllas también sirven para expresar. No obstante, es posible que se me acuse de haber personalizado excesivamente algunas ideas, cuya importancia radica en su pertinencia permanente e impersonal; y, ciertamente, en la medida en que comparo y confronto a mis autores, quizás me haya excedido al subrayar la relación lógica entre sus diferentes doctrinas. Pero, en un campo de estudio cuyas implicaciones prácticas son tan grandes, y cuya inspiración intelectual ha sido tan pobre hasta hace poco, me parece que personalizar y subrayar exageradamente los temas constituye una falta pequeña, mientras galvanice el pensamiento, agilite las discusiones y dé a los futuros estudiantes la impresión de contar con grandes aliados a sus espaldas. Los textos que en seguida hemos de estudiar quizás den la impresión de haber caído y permanecido largo tiempo en tierra estéril: pero han conservado su vitalidad, y la tierra quizás esté preparada para su cultivo y su florecimiento.

[1] *Kant's Political Writings,* comp. H. Reiss, CUP, 1970, p. 47.

[2] *Diplomatic Investigations,* comp. H. Butterfield y M. Wight, Allen & Unwin, 1966, p. 20.

[3] Véase una clara relación de ese escándalo literario en: Aron, R., *Penser la guerra, Clausewiz,* París, Gallimard, 1976, vol. I, p. 176.

II. KANT Y LA PAZ PERPETUA

EL CÉLEBRE panfleto de Kant, *Sobre la paz perpetua,*[1] fue publicado en Königsberg, Prusia Oriental, a fines de 1795. Es único entre las obras de Kant, por cuanto a que fue escrito para un gran público y a que su publicación puede considerarse como un acto político. Por tanto, será útil recordar a grandes rasgos la situación política que le dio lugar.

Prusia había tenido un papel importante en la guerra de intervención contra el régimen revolucionario francés. Pero, hacia fines de 1794, se había visto claramente que los franceses no serían conquistados con facilidad y el gobierno prusiano se preparaba para retirarse de la guerra, decisión que fue ratificada mediante el Tratado de Bâle, firmado en enero de 1795. Aquel acontecimiento impresionó y agradó a Kant, pues, aunque liberal en política, Kant era un ciudadano respetuoso de la autocrática Prusia; y, aunque repudiara la rebelión política (y aún más el regicidio), seguía siendo un apasionado defensor de los fines de la revolución. El clima político nuevo y más prometedor lo alentó a hacer públicas sus propias ideas revolucionarias acerca de una legislación internacional revisada, que él creía condición necesaria para cualquier paz duradera. Pero no todos los resultados del Tratado de Bâle fueron del agrado de Kant. Exonerada de la guerra con Francia, Prusia se unió al tercer y definitivo reparto de Polonia, acto que afrontaba los principios de Kant y que él se inclinó por denunciar en su panfleto, hasta donde cualquier prusiano se habría atrevido a hacerlo. Así, la posibilidad de nuevos adelantos políticos importantes y la amenaza de interminables iniquidades políticas periódicas por igual lo indujeron a hablar de un modo inhabitual por completo: no en un tratado demasiado formal, redactado en estilo escolástico, como era su costumbre, sino en un panfleto breve, popular, sorprendentemente directo y específico. A juzgar por los resultados inmediatos, el intento de Kant por dar expresión popular a sus ideas parece haber tenido éxito. La primera edición de *Sobre la paz perpetua* se vendió en unas semanas y una segunda edición, sobrecargada con dos nuevos apéndices filosóficos, que Kant no se pudo abstener de añadir, apareció a principios del año siguiente. Pronto vinieron las traducciones al inglés y al francés, y, durante todo el siglo XIX, sobre todo en ediciones inglesas y norteamericanas, el panfleto siguió leyéndose y discutiéndose en las obras del movimiento pacifista. A decir verdad, durante las primeras décadas de nuestro siglo —aunque nada correctamente— *Sobre la paz perpetua* fue citado con frecuencia, como un notable precursor de la idea de la Liga de las Naciones.

Empero, juzgado mediante normas más estrictas, el intento de Kant por hacer de *Sobre la paz perpetua* una obra popular debe ser declarado un fracaso e incluso un desastre. El panfleto desgraciadamente ha demorado una justa apreciación de lo que

Kant tenía que aportar a la comprensión de las relaciones internacionales. Kant no estaba dotado para la lúcida expresión popular; difícilmente podía esperarse que, a la edad de 70 años, y al cabo de 40 dedicados casi de forma exclusiva a la enseñanza y la escritura abstracta académica, produjera al primer intento un ensayo efectivo de persuasión política. A decir verdad, sus esfuerzos por popularizar sus ideas sobre la paz europea habrían de conducir a una proliferación de interpretaciones contradictorias, casi sin paralelo en la historia del pensamiento político. Así, habitualmente se ha considerado que *Sobre la paz perpetua* es un llamamiento a la acción política inmediata y que da una receta para la obtención inmediata de una paz europea perdurable;[2] pero también se ha interpretado que presenta un ideal moral al que los Estados ciertamente deben aspirar en sus relaciones exteriores, aunque no haya probabilidad de que lo alcancen en realidad.[3] Además, se le ha presentado como un argumento cuidadosamente calificado en favor de la "instauración de la paz", mediante el poder combinado de una liga de naciones amantes de la paz,[4] y, con igual tranquilidad, como una demostración de la falta de esperanzas en esa política. Muchos lo han tomado por un folleto pacifista,[5] aunque, en realidad, expresamente da cabida a la creación de milicias ciudadanas con propósitos defensivos.[6] Luego, se le ha saludado como un precursor del gobierno mundial, pese a la inobjetable recusación de ese ideal por parte de Kant y a su insistencia en que su proyecto deja intactos todos los derechos soberanos de los Estados, independientemente de su derecho a hacer la guerra a voluntad.[7] Ahora bien, a muchos quizás les parezca que una obra que admite interpretaciones tan contradictorias no puede ser de gran importancia. Mas, antes de abordar ese punto, permítaseme dar, como introducción, una idea del plan y de las peculiares dificultades literarias que presenta el panfleto escrito por Emmanuel Kant.

Su parte inicial tiene un algo de *tour de force*. Sin ninguna exposición preliminar de por qué o en qué circunstancias debe considerarse a la guerra un mal inaceptable, Kant de súbito presenta algunos "Artículos preliminares de Paz Perpetua entre Estados".[8] Son artículos que, respetados lealmente, bien podían haber mantenido la paz entre cualesquier potencias del siglo XVIII que los hubiesen suscrito. Instan a los signatarios a abjurar de todos los tratados secretos; de la adquisición de cualquier Estado por otro mediante herencia, compra u obsequio; de cualquier interferencia en la constitución interna de otro Estado; y del recurso al asesinato, la subversión, etc., que hacen virtualmente imposibles las futuras relaciones pacíficas entre los Estados. Poca duda puede haber de que esa primera parte, tan enérgica y tan directa, fue la que le valió al panfleto su popularidad inmediata y la que también dio pábulo a la idea de que, en él, Kant ofrecía al mundo una receta para una paz inmediata y duradera. Sin embargo, incluso en esa primera parte hay indicios, sobre todo en las notas al pie, de una vuelta a las características pedanterías de *Herr Doktor Proiessor Kant,* tendencia que se hace más marcada en la segunda parte,

que contiene lo que Kant llamó los Artículos Definitivos de su tratado. Por ello entendía él los principales supuestos y garantías políticos, sin los cuales no podía esperarse seriamente que ningún Estado del siglo XVIII suscribiera los primeros Artículos Definitivos.[9] En particular, los signatarios deben gozar de lo que Kant llama una constitución "republicana", esto es, en cierto modo, representativa; su unión o "federación libre" debe ser del tipo más simple, limitada a la repulsa de actos bélicos o belicistas de los unos ante los otros, en tanto que la aplicación de leyes de beneficio común para los signatarios debe dejarse al Estado *particular* interesado de manera más inmediata. De ese modo, Kant deja claro que la firma de sus artículos preliminares constituiría sólo la *inauguración* de un proyecto a largo plazo para la instauración de la paz, cuya conclusión debe ser una tarea de siglos de experimentación y esfuerzo políticos ante las repetidas decepciones, y que, incluso cuando se logre, nunca quedaría enteramente garantizada. Esa parte contiene las ideas políticas más originales de Kant. Pero, obviamente, las ideas originales y su expresión popular no se combinan fácilmente. Además, casi todas las explicaciones populares de *Sobre la paz perpetua* son testimonio del hecho de que el propósito de Kant en sus Artículos Definitivos ha escapado a la atención de la mayoría de sus lectores. En la tercera parte, que contiene su llamada Garantía de Paz Perpetua, se abandona toda pretensión de explicación popular. Lo que se nos da no es ninguna garantía en cualquier sentido conocido de la palabra, sino, cuando mucho, una sugerencia del modo en que, en su propia filosofía de la historia (sutil en grado sumo aunque inadecuadamente desarrollada allí) puede encontrarse apoyo para la idea de Kant de la paz perpetua. Por último, los dos apéndices que Kant agregó a la segunda edición de *Sobre la paz perpetua* figuran entre los epítomes de argumentación filosófica peor organizados y más exageradamente abstractos que él haya perpetrado. Por tanto, muy lejos de ser la eficaz obra de popularización que Kant esperaba hacer de él, *Sobre la paz perpetua* es un fenomenal fárrago literario, cuyo estilo va desde el de los pasajes de claridad y frescura hasta el de otros en que, como lo señaló Goethe, Kant se sobrekantea por entero a sí mismo.

Ahora, permítasenos volver brevemente a los comentadores de Kant. Bastará con mencionar aquí una falla que, más que cualquier otra cosa, ayuda a explicar sus diferencias. La mayoría de ellos escribió en la primera mitad de nuestro siglo y compartió los característicos prejuicios políticos de su época. En particular, supusieron que todo defensor serio de la paz, como Kant, debe haber definido sus ideas dentro de límites establecidos por alguna de las conocidas disyuntivas siguientes, o por todas ellas. Debe ser, *ya* un defensor de la "instauración de la paz" por una liga de potencias pacifistas, *ya* un pacifista en el sentido de renunciar a la idea de la defensa nacional mediante las armas. Debe, *ya* ofrecernos una receta para la instauración inmediata de una paz perpetua, *ya* señalar algunas líneas de conducta a largo plazo que, debidamente seguidas

y apoyadas, a la larga (se supone), traerán la paz. De una manera más general, debe apoyar su causa, *ya* en un llamamiento moral —siempre contra los males de la guerra, pero, en ocasiones, también contra la violencia de cualquier tipo—, *ya* en un llamamiento al interés personal civilizado (que habitualmente implica fe en nuevos mecanismos internacionales, que capacitarán a los hombres y a las naciones para vivir en paz sin pasar por ninguna transformación moral drástica). En mi opinión, la mayoría de los comentadores de Kant ha dado por hecho que él debe de haber aceptado la mayoría de esas disyuntivas, si no es que todas ellas, desde un principio. Mas, como quedará claro a medida que avancemos, la verdad es que Kant no aceptó ninguna. Respecto de la posibilidad de la paz perpetua, tenía una posición original y única, como difícil es deducirlo del texto de su panfleto y que, a decir verdad, nadie logró deducir por entero, hasta que el profesor F. H. Hinsley lo hizo hará cosa de 15 años.[10] Más aún, toda vez que, como era de esperar, los diversos comentadores de Kant han favorecido diferentes alternativas dentro de las disyuntivas que acabamos de mencionar, no es sorprendente que hayan tratado de incluir las enseñanzas de Kant reconocidamente difíciles bajo tantas banderas radicalmente contradictorias.

Pero, cuando ya han sido dadas todas las explicaciones, todavía subsiste una duda natural. Si las ideas medulares de Kant en *Sobre la paz perpetua* fueran del mismo orden que las que encontramos en otras partes de su filosofía —en su teoría de la ciencia, en su refutación de la metafísica, en sus fundamentos de la ética y el derecho, en su filosofía de la religión, e incluso en su estética— entonces, no podemos dejar de pensarlo, ningún revés en su presentación habría podido oscurecerlas, ningún prejuicio de sus comentadores habría logrado acreditarles tal profusión de significados contradictorios. Ahora bien, como hemos de ver, el pensamiento de Kant en *Sobre la paz perpetua* delata vacilaciones e inconsistencias, confusiones y ambigüedades importantes. Y también es cierto que el movimiento de sus ideas, en todos sus escritos políticos, sugiere menos las insinuaciones de la real experiencia que una tendencia a reordenar las ideas de otros pensadores, como si éstas fueran piezas de un rompecabezas (reconocidamente muy importante). Esas debilidades inevitablemente hacen surgir la pregunta: ¿tenía Kant algo de importancia perdurable que decir respecto de las relaciones internacionales, algo que no estuviera ya implícito en el culto sentido común de su propia época o que no den por sentado los estudiantes de relaciones internacionales de nuestros días? Bien podría parecer que ese interrogante se apoya en casi todo lo que sabemos de la vida, el momento y el carácter de Kant.

Toda su vida había transcurrido en Prusia, un Estado autocrático y militarista, donde las clases medias disfrutaban apenas de un mínimo de derechos políticos. Enseñó y escribió, como profesor a sueldo del Estado, en la universidad más pequeña y más pobre de Prusia, escondida en su remota frontera nororiental con Rusia. Carente de experiencia

política de primera mano, era un voraz lector de periódicos extranjeros. Pero su conocimiento de otros países era superficial y sus juicios sobre sus políticas con frecuencia fueron afectadamente obtusos. Por ejemplo, no tenía para nada el olfato de Hegel para percibir y analizar los aspectos sobresalientes de la política de su tiempo. Su entusiasmo por la Revolución norteamericana y, aún más, por la Revolución francesa era uno de sus rasgos más atrayentes, pero denotaba más su generosidad de espíritu que su agudeza política. Tampoco fueron sus dotes intelectuales, obviamente grandes, del tipo que asociamos con la filosofía política. Con Kant, pensar significaba esquematizar y operar a partir de esos esquemas —oponerlos, dividirlos, combinarlos y volver a combinarlos— de acuerdo con reglas lógicas y con la influencia de sus propias intuiciones y compulsiones más profundas. Kant es, *par excellence,* el filósofo de las antítesis agudas y las insalvables dicotomías. Sentía poco interés y poca simpatía por los problemas y los métodos históricos. Parecía haber estado exento de interés o de admiración por las características dotes del historiador tanto de pasar de la narrativa general a las explicaciones que, si bien lógicamente incompletas, bastan sin embargo para orientar la atención del lector por los canales apropiados, como de sugerir el modo en que influencias e intereses, comúnmente considerados incompatibles, sin embargo pueden combinarse en un caso particular. No era, por tanto, ante esos hechos, el tipo de filósofo de quien hubieran podido esperarse ideas políticas de tipo original y revelador.

Pero, en este punto, debemos recordar las clases muy distintas de luces que han brindado diferentes filósofos políticos. Dadas las desventajas antes mencionadas, sería absurdo esperar de Kant el tipo de aportación hecha por un Rousseau, un Hume o un Mill, cada uno de los cuales, a su manera, poseía la capacidad de elevar un comentario común sobre cuestiones políticas al nivel de reflexión filosófica. De Kant, sería prudente que buscáramos una aportación más ambiciosa aunque expresada de manera menos efectiva; sumamente esquemática, pero también dirigida con unidad de visión enteramente inusitada. Y, desde ese punto de vista, bien pudiera ser que el carácter limitado de la experiencia política de Kant en realidad constituyera una ventaja para él. Desde su nido de águila de Königsberg, había observado, más allá de los confines de su desdichadamente reprimida Prusia, la política de la liza europea. Y, si lo que vio fue una imagen extremadamente simplificada y monocroma, cuando menos la vio con claridad y se dio cuenta de que era mala. En efecto, Federico de Prusia sólo constituía un ejemplo extremo de lo que básicamente era la situación común de todos los Estados dinásticos de la Europa del siglo XVIII. Incluso en los que parecían más progresistas, la guerra y la continua preparación para la guerra eran la principal preocupación de los gobiernos, que retrasaban, cuando no excluían por entero, los proyectos de reforma constitucional. Pero Prusia era la propia patria de Kant, y su combinación de persistente retraso constitucional y de también persistente agresión contra sus vecinos lo afligía y lo avergonzaba

profundamente. Sin embargo, eso también había posibilitado a Kant para formular opiniones decididas y claras en torno a la relación entre el gobierno arbitrario en su país y las políticas agresivas en el extranjero. Ya había vertido algunos indicios al respecto en sus *Ideas para una historia universal,* publicadas 10 años antes que *Sobre la paz perpetua*. Allí había hecho la aseveración que ya hemos citado, en el sentido de que "el problema del establecimiento de una perfecta constitución civil depende de la dificultad de una relación entre Estados regida por la ley". Con esa aseveración, que Kant bien podía haber utilizado como proemio a *Sobre la paz perpetua,* ya había dado un revolucionario paso al frente en filosofía política, aunque en una dirección en que, hasta hace muy poco, virtualmente carecía de seguidores. Había hecho el primer intento significativo —cuyo éxito es cuestión que habremos de elucidar— por construir un marco de ideas, dentro del cual se puede demostrar que los derechos y las obligaciones, generalmente reconocidos, de los Estados *vis-à-vis* de sus *propios* ciudadanos exigen, lógicamente, el reconocimiento de algunos derechos y obligaciones de igual importancia ante los demás Estados (lo mismo que de cada individuo ante los demás), para que sus tareas tradicionalmente reconocidas puedan cumplirse de manera efectiva. Y como parte de ese marco de ideas —del nuevo significado que Kant da a la idea del derecho internacional— debe entenderse su demanda de paz perpetua.

Ése es el punto de vista, el enfoque más original de Kant sobre la filosofía política. De haberlo desarrollado adecuadamente, bien hubiera podido considerársele como otra de las revoluciones copernicanas que él introdujo en la filosofía. Y, sin embargo, no es el único rasgo original, quizás no el más original, del pensamiento político de Kant; un segundo, que surge de las tensiones fundamentales de todo su sistema intelectual, sólo puede ser descrito aquí de la manera más esquemática.

Entre las dicotomías bien marcadas y rígidas de su sistema, el tratamiento que Kant da a la Razón se destaca por su sorprendente flexibilidad y su fuerza imaginativa. Formalmente, la idea de la Razón funciona como una constante indefinida en ese sistema, como una idea tan básica que desafía la definición. Pero, a medida que Kant explora las principales regiones de la experiencia humana, su idea de la Razón adopta un carácter que, aunque continúa con el carácter más bien compuesto que se le concede en la historia de la filosofía, muestra sin embargo una coherencia y un dinamismo nunca antes revelado en ningún sistema previo de pensamiento. Para decirlo de un modo muy general, Kant presenta a la Razón como una proclividad, en todo pensamiento humano y en todo esfuerzo consciente, a un solo y mismo tiempo, hacia una unidad, un sistema y una necesidad aún mayores, *igual que* hacia una autocrítica y un dominio de sí cada vez más agudos y más constantes. El primer aspecto de la Razón se hace más evidente en su tarea de ordenar nuestras sensoimpresiones subjetivas, en el conocimiento de un mundo físico objetivo, público, regido por la ley; el segundo, en su tarea de someter nuestros

impulsos egoístas a reglas de consistencia, reciprocidad y justicia; pero esa "sola y única Razón", como Kant solía decir, también se expresa en la vida teórica y práctica. Por otra parte, la Razón parece haber conocido un éxito muy desigual en una y otra esfera. Considerados como vehículos de la búsqueda de unidad, sistema y necesidad por parte de la Razón, la mayoría de los hombres se ha puesto de acuerdo respecto del modo en que los objetos de su mundo común deben identificarse, vincularse y explicarse. Pero, creía Kant, su éxito ha sido mucho menor por cuanto a ponerse de acuerdo —o, cuando menos, a actuar de acuerdo con normas convenidas— sobre cuestiones de reciprocidad y justicia entre un ser humano y otro. Consecuentemente, a principios de su carrera, Kant fue arrastrado hacia algo muy semejante al criterio intelectualista de la "torre de marfil", en el sentido de que la Razón Teórica "funciona" —en particular, nos da la ciencia— en tanto que la Razón Práctica humana, concebida como un sistema de normas que frenan el egoísmo humano, no: y de que, en especial, la tarea de aplicar y hacer observar las normas públicas, que es la política, en gran parte ha sido una triste historia de desgobierno en el interior y de viciosa anarquía en las relaciones internacionales.

Kant nos dice que él fue rescatado de esa actitud de torre de marfil por la lectura de Rousseau, quien le enseñó a comprender que los logros intelectuales más altos de la humanidad no eran nada comparados incluso con sus realizaciones más modestas en la esfera de la moral y la política. Pero, aun cuando Kant haya asimilado esa lección en su filosofía general, su manera de concebir las dos principales funciones de la Razón —la teórica y la práctica— lo hicieron permanecer ante enormes dificultades. En gran parte, éstas obedecieron a su aceptación de la física newtoniana como paradigma de todo conocimiento teórico. La Razón Teórica, a su entender, exigía y revelaba un mundo de determinismo natural, confirmado por ese orden necesario de nuestras sensaciones que puede interpretarse como un mundo ordenado, público y material. Por otra parte, la Razón Práctica exigía o presuponía la posibilidad de la libertad humana, para escoger lo que ordenan el Deber o la Justicia, pese a la determinación, por causas físicas y psicológicas, de todos nuestros actos cotidianos. Más que nada, es esa antítesis la que da a la filosofía de Kant su fuerza característica, aunque a veces esa fuerza raye en la terquedad. La Razón Teórica exige un sistema acabado; la Razón Práctica, una tarea o una vocación siempre abiertas, nunca satisfechas. Ahora bien, expresando esa antítesis de otro modo, el vacío que Kant había abierto entre la Necesidad Natural (objeto de la Razón Teórica) y la Libertad Humana (supuesto de la Razón Práctica) no podría salvarse nunca, y mucho menos negarse. Mas la tendencia dominante del pensamiento de Kant durante la década de los noventas —periodo de su más intensa preocupación por la política— consistió en explorar áreas en que cuando menos fuese posible que esos aspectos antitéticos del mundo, igualmente necesarios a la Razón, pudieran concebirse como contribución a un fin común. Primeramente, Kant examinó esa posibilidad respecto

a la teleología ostensible de las formas vivientes; y, de allí, traspuso sus ideas un tanto tentativas a la historia de los empeños y los fracasos políticos de la humanidad. ¿No podría ésta interpretarse como una sucesión de infortunios naturalmente necesarios, salpicados de episodios de ostensible buena suerte, mediante los cuales, sin embargo, el hombre pudiese aprender por tanteos a dilatar el área de su propia libertad racional? Más específicamente, ¿no podría ser que las dificultades, los fracasos y las tragedias característicos revelados en la historia de la humanidad constituyeran una condición necesaria para la expansión de la capacidad humana de enfrentarse racionalmente a las pruebas de la naturaleza, y de empezar a colaborar al hallarse ante ellas? La meta final de ese progreso racional sería un mundo de paz perdurable entre las naciones, bien que serviría de apoyo al disfrute de lo que podríamos llamar instituciones liberal-democráticas en el interior, recibiendo al mismo tiempo apoyo de él.

La intensidad de sentimientos que Kant concentró en esa esperanza para la Razón en la vida humana carece de paralelo en la historia del pensamiento político, o, en todo caso, desde Platón. Le parecía que la validez de todo el “experimento humano” dependía, no ciertamente de la prueba de esa esperanza —algo tan imposible, para Kant, como las pruebas de la existencia de Dios, de la libertad o la inmortalidad— sino de cierto sentimiento de su auténtica sinceridad, como contexto necesario de las aspiraciones y los empeños políticos del hombre. Opuesta a las frecuentes críticas (expresadas primeramente por Hegel) en el sentido de que la filosofía moral de Kant se centraba de manera mezquina en la preocupación del individuo por sus propias virtudes personales, la idea de que el valor de toda vida individual sólo puede medirse con una escala que implica referirse a toda la vida humana había estado presente en el pensamiento de Kant, desde sus primeras épocas pre-Críticas. Luego, la cuestión de saber en qué consiste la unidad de la humanidad, como idea moral; cómo se vincula a la idea del valor y el destino de la humanidad y qué significa para un hombre actuar como miembro y representante de la raza humana empezó a fundirse en su pensamiento con nuevas esperanzas más específicas, despertadas por la Revolución francesa y por lo que Kant creía (de manera un tanto exageradamente optimista) que había sido la acogida característica de la Revolución por parte de los hombres de buena voluntad de todos los países europeos. Aquel extraño surgimiento de entusiasmo moral e intelectual, junto con la esperanza casi paternalmente ansiosa por la humanidad que lo acompañaba, capacitó a Kant para bosquejar una actitud política que quizá sea todavía más pertinente para el mundo de hoy de lo que fue cuando él luchaba por expresarla, en una carrera contra el tiempo y las menguantes facultades, hará cosa de 180 años. Los escritos políticos de los últimos años de Kant acaso den la impresión de un viejo con prisa, que trata de comprender problemas que nunca le fueron enteramente familiares y para enfrentarse a los cuales su propia portentosa maquinaria filosófica le fue de muy poca utilidad. Sin

embargo, el efecto total de esos escritos resulta profundamente conmovedor; pues el viejo con prisa era aquel que, tras toda una vida entregada a la búsqueda de ideas, creía que, por fin, sus ideas lo habían llevado a tierra en el corazón de la vida humana, en uno de los momentos y puntos culminantes únicos en la historia de la humanidad, que él debía explicar y defender, desde el más vasto de todos los puntos de vista posibles, el de la Razón, y en un lenguaje que el común de los hombres pudiera entender.

Así, Kant tenía causa, motivo, inspiración y vitalidad intelectual suficientes para aventurarse, aunque tarde e imperfectamente preparado, por su original camino en la filosofía política. Hay, entonces, sobrada razón para justificar su estudio más tenaz y comprensivo, sin importar lo grandes y, en ocasiones, lo molestas que puedan ser las dificultades que lo acompañen. Por lo demás, durante las últimas décadas, su pensamiento político, como se expresa particularmente en *Sobre la paz perpetua,* ha empezado a recibir el tipo de atención que merece y exige. Actualmente, los argumentos y las conclusiones de *Sobre la paz perpetua* han sido explicados en dos de sus aspectos vitales, si no total y definitivamente, cuando menos hasta el punto de transformar la experiencia de leerlo. Cuando el panfleto de Kant se lee, primeramente, a la luz de sus predecesores —los tratados de Saint Pierre y Rousseau, por una parte, y de Vattel, por la otra— muchas de las singularidades de su estructura y su argumento al punto se hacen inteligibles. En su *Power and the Pursuit of Peace* (El poder y la búsqueda de la paz), el profesor F. H. Hinsley ha mostrado a Kant —en su teoría de las relaciones internacionales— en gran parte como corrector de Rousseau, al que amaba y admiraba; y, en sus últimos estudios, Hinsley también ha demostrado el gran estímulo que Kant obtenía de los trabajos de Vattel, al que tan injustamente subestimaba y despreciaba. Es sorprendente hasta qué punto resulta más fácil ver *en favor de qué* razona Kant, cuando se sabe exactamente *contra qué* razona. Pero, en segundo lugar, Hinsley y, en menor grado, Hemleben, Walt, Gay y otros hábilmente han revelado los principales nexos estructurales y las principales lagunas y ambigüedades contenidas en el argumento positivo del propio *Sobre la paz perpetua;* ciertamente, podría afirmar que ahora ya no existe tesis o argumento principal, ni cáustico aparte, en esta obra al que no se le haya dado su lugar y su peso propios dentro del propósito total de Kant. Sin embargo, pese a esa destacada labor ilustrada de historiadores recientes —tan distinta del menosprecio mostrado por la mayoría de los especialistas en Kant— todavía me parece que falta algo. Es como si, mientras que los juicios meticulosos convergen sobre casi toda dificultad particular del panfleto de Kant, la unidad fisionómica distintiva de su enseñanza —el objetivo y el mensaje principales de sus argumentos con frecuencia extraviados o truncos — todavía tuviera que ser comprendida y trasmitida adecuadamente. Y, por ese motivo, ahora propongo asentar en mis propias palabras, libre de todo rastro de kantismo, en primer lugar y de una manera enteramente breve, lo que constituyó su deuda principal

con sus predecesores en nuestro campo y, en segundo lugar y de una manera más completa, lo que creo que fueron sus principales intenciones positivas al escribir *Sobre la paz perpetua*.

Como Rousseau y Vattel con anterioridad, Kant escribió sobre relaciones internacionales en términos del ámbito europeo del siglo XVIII. Eso se ajustaba a la vieja idea de la vida de los hombres y las naciones como una interminable alternancia entre la guerra y la paz (concebida como poca cosa más que un cese temporal de la guerra), de la que parecía no haber escapatoria posible. Sin embargo, la mayoría de los teóricos políticos del siglo XVIII creían que Europa, tal y como ellos la conocían, difería de la mayor parte de los sistemas estatales previos, si no es que de todos ellos, en dos aspectos importantes. En primer lugar, todos los Estados europeos estaban de acuerdo en ser herederos de una gran civilización común (que algunos llamaban clásica y otros cristiana), lo mismo que en ser posibles participantes en un gran futuro común, artístico, científico y comercial. En segundo, estaba muy difundida la idea de que, aunque las guerras continuaran estallando casi incesantemente, su mayor amenaza para la civilización —el derrocamiento y la destrucción de las unidades políticas establecidas dentro de fronteras naturales— ya se había conjurado considerablemente gracias a un principio de equilibrio inherente al sistema estatal del siglo XVIII. Aquel principio garantizaba que, siempre que alguna ambiciosa potencia europea amenazara con conquistar y absorber a sus vecinos, con el tiempo sus actos provocarían una alianza de otras potencias para hacerle frente, puesto que una amenaza grave a cualquier Estado (por parte de la potencia ambiciosa y naciente) rápidamente podía convertirse en una amenaza para todas. Por tanto, la guerra no era simplemente un mal necesario dentro del sistema europeo, sino que también constituía una garantía indispensable de la supervivencia y la independencia de los distintos Estados europeos. Y, como tal, pese a su carácter destructivo y desperdiciador, era una realidad de la vida que los hombres debían seguir tolerando.

Tanto Rousseau (en ese aspecto seguidor de Saint Pierre) como Vattel estaban insatisfechos con aquel panorama excesivamente complaciente; en particular, pese a otras marcadas diferencias, ambos desconfiaban, con justa razón, del supuesto de un equilibrio permanente entre los principales Estados europeos, mantenido mediante la guerra o la amenaza de guerra. En contra de la mayoría de sus contemporáneos, Rousseau afirmaba que la guerra entre los Estados europeos constituía un mal inherentemente creciente; que era el obstáculo principal al progreso de las reformas internas; que la Razón exigía su desaparición y que eso sólo se podía lograr —sin la tiranía que implicaban todos los grandes imperios— mediante la formación de una poderosa federación de Estados europeos. Empero, Rousseau matizó posteriormente aquella conclusión aceptando que no veía posibilidad de que los distintos Estados europeos se sometieran a una efectiva

autoridad federal; por eso, en efecto, abandonó el problema internacional por insoluble.[11] A primera vista, la posición de Vattel fue mucho más positiva y practíca.[12] Concordaba éste con Rousseau en que la guerra era a la vez inherente al sistema estatal europeo y un grave obstáculo para llevar adelante su desarrollo comercial y cultural. Sin embargo, todo lo que se podía hacer con la guerra era limitarla o moderarla. Pero eso exigía que los hombres y los Estados reconocieran previamente el verdadero carácter de la guerra y los resultados que razonablemente pueden esperarse de ella. Para empezar por estos últimos: cuanto menos destructiva fuera una guerra, menos vindicativos serían los términos de paz impuestos por el vencedor, más larga y más segura sería la paz resultante que podía esperarse; y una paz segura, ventajosa y relativamente duradera era el único fin racional de toda guerra. Pero, insistía Vattel, la moderación en la guerra y en las negociaciones de paz exigía que los hombres descartaran previamente la idea de que algunas guerras, o alguna de las partes en toda guerra, son peculiarmente "justas", o de que una u otra parte en cualquier guerra siempre tiene derecho a considerar su acción "punitiva", en el sentido legal. Por el contrario, como todo Estado soberano tiene derecho a hacer la guerra por lo que considera sus propios intereses, todas las guerras —y ambas partes en toda guerra— son igualmente justas. La victoria y la derrota son puramente cuestiones de hecho, resultados de un método totalmente arbitrario (irracional) de zanjar aquellas diferencias entre Estados que escapan a los métodos racionales de negociación y arbitraje. No obstante, debemos aceptar *algún* método de zanjar esas diferencias. Y, en razonable actitud de paz, vencedor y vencido empiezan por reconocer el nuevo estado de los hechos, producido por la guerra; a su luz —y no a la de demandas supuestamente jurídicas— ambos concluyen el mejor tratado posible, tratado que evidentemente favorece al vencedor, pero no al punto de hacer que el vencido lo desconozca a la primera oportunidad. Por eso, en suma, la guerra era, para Vattel, un hecho ineluctable y un instrumento de la vida política, pero que había que convencer a los gobiernos de utilizar con moderación siempre mayor, de manera cada vez más rara, aunque no con la crédula esperanza de que podrían prescindir totalmente de él.

En su teoría internacional, Kant (fuera de la inspiración personal) debía menos a Rousseau de lo que él imaginaba, y más a Vattel de lo que estaba dispuesto a admitir. Concordaba con Rousseau en que la guerra era un mal intolerable y en que debían tomarse medidas encaminadas a poner fin a la utilización de la guerra, por parte de los Estados, para hacer valer los que ellos consideraban sus derechos; además, volvía a concordar con Rousseau en que el establecimiento de una federación europea fuerte, aunque teóricamente capaz de poner término a las guerras entre sus miembros, resultaba una imposibilidad práctica. Pero Kant también llegó a darse cuenta de que Rousseau había esperado una solución demasiado fácil y demasiado inmediata a un mal político tan profundamente arraigado como la guerra. Con Vattel, Kant concordaba en un punto

sumamente importante, a saber, que sólo confusión y perjuicios resultaban de considerar *toda* guerra justa o punitiva, pues la guerra en sí era inherentemente “opuesta al derecho”, aun cuando fuese inevitable, y, ciertamente, no constituía un medio racional para que los hombres trataran de hacer valer sus derechos. Hasta cierto punto, también estaba de acuerdo con Vattel en reconocer que la tarea de acabar con el mal de la guerra inevitablemente sería larga, lenta y ardua. Por otra parte, Kant repudiaba amargamente tanto la concesión de Vattel en el sentido de que todos los Estados tienen derecho a hacer la guerra para garantizar lo que consideran sus intereses, como su afirmación consecuente de que todo lo que se puede hacer con la guerra es moderarla y limitarla, sin esperar vanamente eliminarla del panorama internacional. Contra eso, Kant había de sostener que el reconocimiento de la meta de la paz perpetua entre las naciones era necesario, como primer paso en cualquier progreso seguro hacia un orden jurídico internacional y, consecuentemente, que creer en la posibilidad de una moderación y una limitación progresivas de las guerras, sin la aceptación de aquella meta, constituía una ilusión sumamente peligrosa.

Hasta ahí, de manera muy general, por cuanto a lo que Kant aceptaba y, lo que es igualmente importante, respecto de lo que desechaba de las enseñanzas de sus dos grandes predecesores. Ahora estamos en posibilidad de apreciar la concepción enteramente nueva —e incluso revolucionaria— del derecho internacional, que Kant iba a crear a partir de aquellos elementos de las ideas de Rousseau y Vattel con los que concordaba, combinándolos, sin embargo, de tal modo que los aspectos de sus teorías con los que no estaba de acuerdo desaparecían totalmente del panorama. La concepción resultante era demasiado original para ser apreciada cuando Kant la dio a conocer al mundo. Fue apenas en las últimas cuatro décadas cuando quedaron claras su sencillez, su moderación, su evidente practicabilidad y, cuando menos, su permanente pertinencia para los problemas internacionales. A continuación, a manera de guía para la exposición siguiente, los que a mi parecer son sus cuatro rasgos más sobresalientes.

En primer lugar, Kant no era un pacifista, sino un apasionado *legalizador,* es decir, un profeta o evangelista de las legalizaciones progresivas en las relaciones internacionales. En segundo lugar, a pesar de su constante énfasis en la necesidad de coerción, como apoyo al derecho en el interior de cualquier Estado establecido, era igualmente enfático respecto de que la idea de la coerción, como apoyo a un orden internacional, es absurda tanto lógica como prácticamente. Un orden internacional sólo podría inaugurarse cuando algunos gobiernos renunciaran libremente a su derecho de hacerse la guerra los unos a los otros; y sólo se extendería a medida que otros gobiernos, al darse cuenta de las ventajas derivadas de esa iniciativa (en forma de una economía más fuerte y de una mayor seguridad), buscaran incorporarse dentro del vínculo *(foedus)* de no agresión mutua. En tercer lugar —paradójica e, incluso, podría pensarse que fanáticamente—, Kant creía

que, para ser efectivo, un orden internacional debe limitarse a la suprema tarea de preservar la paz entre aquellos Estados cuyos criterios los llevaran a firmar un tratado de no agresión (según sus Artículos Preliminares propuestos). La no intervención absoluta en los asuntos internos de todo Estado signatario le parecía condición previa esencial de adhesión leal, por parte de todo Estado soberano, al tratado que él proponía. Kant, el primer internacionalista sistemático, también fue, de ese modo, uno de los más resueltos "estatistas" en la historia del pensamiento político. En cuarto lugar, Kant vio la tarea de crear un orden internacional a escala global desde una larga perspectiva histórica. Sería una tarea sujeta a todo tipo de ataques, de reveses y decepciones. Pero éstos podían ser mitigados por dos consideraciones. Kant estaba convencido de que, en relaciones internacionales, no había otro camino hacia adelante que el que él presentaba. Por consiguiente, al seguirlo, los hombres podían estar seguros de que hacían todo lo posible respecto del cumplimiento de su deber y de su vocación cosmopolitas. Y, de una manera más general, los hombres siempre debían recordar que, como especie, ellos se distinguen por su capacidad de aprender, por tanteos y por cierto sentido de su meta ideal, a vivir con justicia y en armonía con el prójimo. Por tanto, en ese caso como en todos los demás, debemos hacer lo que creamos correcto, esperando que incluso nuestros errores, nuestros fracasos y nuestras desilusiones puedan ser útiles.

Aun sin ser pacifista, Kant consideraba la guerra como el mayor de los males que asuelan a las sociedades humanas y, en cierto pasaje, incluso llega a describirla como fuente de todos los males y de toda corrupción moral.[13] Pero no veía en ella un mal del que nadie pudiera curar completa e inmediatamente. Era la forma extrema del mal general de la naturaleza humana —el egoísmo natural— que primero debía ser dominado por la aplicación de las leyes, por toscas e imperfectamente racionales que fuesen, y que sólo entonces podía ser dirigido hacia el ideal político de libertad legítima dentro de la cual, al menos parcialmente, podría obtenerse una moralidad social pura: los hombres tratando a los demás como fines y nunca como medios. Pero, si bien insiste en el mal inherente de la guerra, Kant reconoce que todo ciudadano debe estar listo para defender a su país de una invasión extranjera.[14] Incluso, parece haber considerado la defensa propia (a escala nacional tanto como a escala personal) como una reacción natural, esencial en la vida. En ese sentido, es admisible, aunque en modo alguno contribuya a la causa de la justicia internacional. Por otra parte, lo que Kant identifica con la guerra —y condena, por ser totalmente injusta y brutalmente "opuesta al derecho"— es la decisión voluntaria de un gobierno de atacar a otro.

La fuerza de la actitud legalista de Kant, que hasta este punto se equipara a su posición respecto de la lealtad del ciudadano con el Estado, radica en que, para él, valorar auténticamente algo, por ejemplo, valorar una personalidad humana o cualquier derecho humano fundamental, implica comprometerse a garantizar, a esa persona o a ese derecho, un *status protegido legalmente*, hasta donde lo permitan las condiciones personales y otros compromisos.[15] Antes que nada, ese compromiso exige que los hombres formen sociedades políticas —Estados— y obedezcan las leyes puestas en vigor, dentro de su propio Estado particular por su gobierno reconocido de una manera general. De la idea de Kant sobre la lealtad política de los hombres hacia su propio Estado, bien podría decirse que es Rousseau petrificado: resulta descarnada, fría e inflexible a un grado que ninguno de nosotros encontraría aceptable en la actualidad. Pero posee el mérito de insistir en dos puntos que, aun siendo perfectamente compatibles, pocos filósofos recientes han querido —u osado— poner de relieve conjuntamente. Esos puntos son, en primer lugar, que una demanda sincera de un régimen de derecho implica la aceptación de un poder irresistible en manos del gobierno y, por otra parte, que la existencia de un gobierno efectivo exige que la mayoría de sus súbditos, casi siempre, obedezcan sus leyes *porque creen que es correcto hacerlo* y no porque encuentren que observar la ley les signifique una ventaja personal. Desde luego, Kant pensaba en gobiernos cuyas tareas —principalmente de carácter protector y punitivo— eran fácilmente reconocibles y relativamente fijas, además de que, sin duda,

resultaban mínimas en comparación con lo que casi todos los pueblos esperan de un gobierno en la actualidad. Sin embargo, y a un grado mucho mayor de lo que generalmente se admite, Kant reconocía que siempre pueden surgir nuevas tareas para los gobiernos, a medida que cambian las circunstancias, las necesidades y el nivel de instrucción pública. Y, entre esos cambios políticos, le parecía que en la Europa del siglo XVIII había surgido uno de suprema importancia y que había llegado a constituir una tarea urgente para todos los gobiernos europeos. Esa tarea era la de sustituir su estado de licencia natural (o su situación de guerra crónica o de disposición para la guerra entre sí) por una relación legal en que sus diferencias se zanjarían por la mediación y el arbitraje antes que por la fuerza armada.

Mas el reconocimiento de la segunda gran tarea de un gobierno no se debía a ninguna iluminación moral repentina: su necesidad y su urgencia habían sido trasmitidos a Prusia, incluso hasta espíritus cínicamente egoístas, por algunos acontecimientos históricos: el surgimiento de Estados naciones soberanos, la creciente eficiencia de las administraciones estatales a partir de mediados del siglo XVII y los costos cada vez mayores de las guerras emprendidas por los ejércitos permanentes. En esa situación, era natural que la gente mirara con recelo a las naciones europeas en guerra casi constante entre sí, y que se volviera con interés hacia los proyectos para una paz europea duradera. El proyecto de Kant difería de todos los demás que lo habían precedido en que combinaba una demanda moral urgente de "acción inmediata" con un sagaz reconocimiento político de la larga lucha cuesta arriba que esa acción exigiría. Los gobiernos, afirmaba Kant, tienen el deber inmediato de *inaugurar* la paz,[16] en forma de un orden legal embrionario, concebido para ser perpetuo, y, luego, extenderla poco a poco hasta que, finalmente, cubra todo el globo. Sólo concebido de esa manera se podría dar al viejo anhelo de paz de la humanidad, aquí, ahora, dondequiera y para siempre, una forma tanto coherente y factible en la práctica como constrictiva en lo moral. Mas la paz-concebida-para-ser-perpetua no podía inaugurarse sin una revisión del concepto de derecho internacional de la humanidad. Su inauguración, por tanto, sería un verdadero principio, un cambio creador y revolucionario tanto en la historia del derecho como en la historia política. Así, el enfoque "legalista" de Kant sobre la política, que tuvo efectos tan inflexiblemente restrictivos sobre su tratamiento de la lealtad del ciudadano hacia el Estado, iba a mostrar una fuerza libertadora en el terreno de las relaciones exteriores.

Los ideólogos, los filósofos y a veces los gobiernos han tratado de escapar de la guerra constante por uno u otro de los dos medios siguientes: imaginando o creando vastos imperios dentro de los cuales se han suprimido todas las hostilidades o participando en poderosas federaciones de Estados soberanos independientes, unidos sólo para la defensa mutua y para algunos servicios comunes como los que exige la defensa mutua. Esta última posibilidad era de particular interés para Kant, pues poco antes (aunque con dudas y pusilanimidad totales) había recibido publicidad de su héroe Rousseau; pero Kant la descartó con tanta firmeza como descartó la sugerencia de paz-mediante-imperio.[17] Los grandes imperios no resuelven el problema de las relaciones interestatales, simplemente lo sustituyen mediante una situación de tiranía en gran escala, dentro de la cual, por definición, no surgen conflictos específicamente interestatales. Ahora bien, desde el punto de vista de lograr una paz permanente, esa nueva situación no representa ningún progreso verdadero respecto de la anterior. En efecto, los grandes imperios no pueden imponer una lealtad y un apoyo bien cimentados, además de que, invariablemente, se desintegran en grupos constitutivos beligerantes, para los cuales el problema de crear un orden legal se presentará exactamente como antes. A decir verdad, la sujeción a un gran imperio representa una situación mucho más alejada de lo que exige la justicia internacional que la característica anarquía de los Estados soberanos. Esta situación al menos señala un problema urgente: aquélla engaña a los hombres con la idea de que lo han resuelto. La segunda solución sugerida, mediante una federación de Estados libres, parece más prometedora, pero resulta ser igualmente engañosa. Todo gobierno que suscribe sinceramente la creación de una fuerza combinada, capaz de imponer la paz dentro de la federación, *eo ipso* se aparta a sí mismo, que es el último de los actos que podrían esperarse de un gobierno. Porque si la federación es suficientemente fuerte para imponer la paz, en realidad constituye un super Estado que inevitablemente pasará por encima de los derechos de sus miembros. Por otra parte, si la federación no es suficientemente fuerte para hacerlo, las inevitables rivalidades de sus miembros los harán caer en la anarquía internacional.

La repulsa de una y otra posición pone a Kant en un aprieto. En efecto, lo que más obviamente tienen ambas en común es que se apoyan en la coerción para mantener una paz duradera entre las sociedades humanas; y Kant no podía haber sido más enfático al insistir en que, para garantizar las libertades fundamentales *dentro* de toda sociedad política particular, era necesario lo que él llamaba la "coerción legítima y pública". Así las cosas, habría parecido natural que insistiera, con mayor énfasis aún, en la necesidad de una coerción legítima de algún tipo para establecer y mantener una relación legal efectiva entre Estados independientes y, en su mayor parte, hasta allí beligerantes. Pero no lo hizo. La impracticabilidad de los proyectos de paz-mediante-imperio y de paz-mediante-

federación lo había convencido de que la idea de implantar la paz entre Estados soberanos era una consumada ilusión política. A ese respecto, Kant había llegado a creer, existe una asimetría fundamental entre establecer y mantener una constitución justa en el interior de un Estado, por una parte, y establecer y mantener una relación justa entre Estados, por la otra. Eso no significa que la fuerza no tenga cabida en las relaciones interestatales. Por el contrario, Kant reconocía que mientras que su propuesto orden legal no incluyera a todos los Estados, siempre habría solicitudes para el empleo de la fuerza en defensa propia, contra agresores ilegítimos.[18] Pero es parte esencial de la posición de Kant que, aunque apoyado por otros aliados pacifistas, ese recurso a la fuerza positiva y específicamente no sirve para llevar adelante la causa de la paz perpetua. Un acto de guerra defensiva puede justificarse porque protege la existencia de un Estado (relativamente) justo; pero no puede justificarse respecto de ese tipo de relación entre Estados por cuya existencia la Razón exige positivamente que luchen todos ellos.

Lo que Kant propone positivamente es que los Estados debieran formar una confederación con un propósito estrictamente limitado. Sus diversos calificativos para lo que tiene en mente son: "asociación federativa", "sociedad o confederación" y "congreso permanente de Estados".[19] Pero, ¿qué com promete la confederación de Kant a sus miembros a hacer, y a no hacer?

A ese respecto, en sus diferentes escritos sobre la paz, su criterio varía, y varía mucho más de lo que él mismo puede haberse dado cuenta. En *Sobre la paz perpetua,* muy explícita e incuestionablemente, el fin primordial consiste en poner término a toda agresión *entre aquellas potencias que firmaran su tratado de no agresión mutua permanente*. Pero, en otros escritos importantes, algunos anteriores y otros posteriores a *Sobre la paz perpetua,* que tratan de derecho internacional y de perspectivas de paz, Kant escribió como si el mencionado fin "primordial" debiera considerarse más bien como subproducto de algo muy distinto, por ejemplo, de una confederación para la defensa común contra la agresión, por parte de extraños, contra las potencias signatarias. En su primera proposición, el fin primordial era la paz *entre* los signatarios; en la segunda, por lo visto, es garantizar la paz para los signatarios, *de la agresión de otras partes*.

Para muchos de los comentadores de Kant en el siglo XX, una manera sencilla de reconciliar esos enfoques sobre la paz, aparentemente muy distintos, era la siguiente. El segundo criterio (posiblemente prefigurado en *La idea de una historia universal* de 1784 y casi ciertamente considerado en la *Metafísica de la moral* de 1797) muestra los "dientes" de la confederación propuesta, el secreto de su eficacia política y de su capacidad de crecimiento; en tanto que el primer criterio, aunque correcto, expresa lo que virtualmente es una verdad por definición. Porque, a menos que los confederados permanezcan en paz entre sí, ¿cómo pueden resistir de manera efectiva y hacer retroceder progresivamente a los extranjeros agresores? Empero, Kant por ningún lado desarrolla verdaderamente este segundo modo de pensar y no hay siquiera huella de él en *Sobre la paz perpetua*, la obra en que Kant se interesa directa y exclusivamente por nuestro tema. La verdadera fuerza —si no es que los "dientes"— de su propuesta federación radica en su capacidad para mantener y extender la paz entre algunos de sus miembros con esos puntos de vista. De ese modo se demostrará tanto que el arbitraje es la única manera aceptable en que los Estados pueden asegurar sus derechos, como que una no agresión definida *produce* —en un sentido enteramente material— en un mundo en que la guerra se hace cada vez más costosa y más destructiva. Esa posición ciertamente da pie a que cualquiera de las potencias signatarias de Kant tenga que verse envuelta en una acción defensiva contra agresores, y deba mantener milicias ciudadanas para hacer frente al peligro de invasión. Pero, aunque justificada en lo que Kant llama un

“sentido provisional”, dicha acción no contribuye en modo directo alguno a la causa de la paz perpetua, cuyo establecimiento y cuya extensión constituyen entonces la tarea evidente de todos los gobiernos.

Algunas de las enseñanzas de Kant —en forma de máximas, argumentos o críticas— dejan completamente en claro que, para él, la paz-concebida-para-ser-perpetua es algo que debe extenderse a partir de un ejemplo positivo de no agresión prometida, brindado con éxito en primera instancia por algunos Estados que compartan ese criterio. En primer lugar, está su enérgica denuncia de aquellos primeros juristas internacionales como Grotius, Puffendorf y, sobre todo, Vattel, que habían tratado de persuadir a los Estados europeos de contentarse con las guerras estrictamente limitadas, como condición necesaria para convenios de paz, cuya duración pudiera esperarse. Kant no adoptará en nada ese enfoque del problema de la paz insidiosamente “tranquilizador”[20] y no, como pudiera esperarse, a causa de la enorme dificultad de mantener toda guerra dentro de los límites propuestos una vez que ha estallado, sino porque, en el derecho internacional reconstruido de Kant, todo depende de la idea —como todo se orienta hacia ella— de que “la guerra no es un camino para reivindicar nuestros derechos”, puesto que equivale a la irracional aceptación del dominio del más fuerte y constituye una afrenta para la exigencia de la Razón en el sentido de que todas las relaciones entre Estados deben tener un fundamento legal. Cuando ése es el principio rector, resulta claro que una paz deseada y mantenida voluntariamente por ambas partes o por todas las partes es un punto de partida mejor que una paz que dependa de la fuerza de una alianza defensiva para vencer a los agresores, que bien pueden no aceptar la lección de la derrota. Ese argumento recibe mayor apoyo aún de un punto que Kant expone de manera decidida en la parte 1 de su *Metafísica de la moral*. Si una alianza defensiva eficaz dependiera del meollo de sus propuestas, sería difícil negar a sus confederados los derechos *a)* a obligar a otras potencias a unírseles y *b)* a obligar a cualquiera de sus miembros que quisiera separarse a permanecer en la alianza. Pero Kant era fuertemente proclive a negar el primero de esos derechos a su confederación, además de que le niega expresamente el segundo;[21] como ambos significarían infringir los derechos soberanos de los Estados, ambos llevarían del paradójico intento de implantar la paz al intento contradictorio de mantener o fortalecer el mecanismo del mantenimiento con la amenaza o con la declaración de guerra.

Desde ese punto de vista, es igualmente impresionante la relación que Kant hace de lo que un derecho internacional efectivo exigiría de sus adherentes, además y por encima de su decisión de cambiar la guerra por el arbitraje en el zanjamiento de sus disputas. En efecto, eso deja en claro que su visión de una paz perpetua no es la de un mundo mantenido en paz por una potencia central confederada, sino la de un mundo en que cada Estado manifieste su propia independencia cumpliendo con la tarea *única* de la implantación que exige la concepción kantiana del derecho internacional.[22] Kant prevé un

mundo en que sería legalmente permisible que cualquier ciudadano de cualquier Estado visitara el territorio de cualquier otro Estado para negociar en él. Pero si la forma o los resultados de esos negocios llegaran a infringir las leyes del Estado que se visita, entonces los visitantes serían obligados a partir: y en el Estado anfitrión recaería la obligación de velar por que los visitantes partieran, y por que partieran, de ser posible, sanos y salvos. (Debemos recordar que entre los visitantes en que pensaba Kant se hallaban posibles colonos y posibles traficantes de esclavos, lo mismo que aquellos dedicados a loables intercambios comerciales y culturales.) Así, igual que para Adam Smith y sus discípulos, para Kant, el libre movimiento de seres y artículos constituía una faceta esencial de un mundo en paz y civilizado, aunque siempre sujeto a las leyes y a los poderes de coacción de los *Estados existentes*. Por tanto, su ideal cosmopolita no es ni un Estado mundial, como muchos de sus comentadores imperdonablemente han afirmado, ni una Utopía anarquista en que se ha prescindido de algunos Estados. Antes bien, es la esperanza o la promesa de un mundo en que los derechos del individuo llegan a trascender las fronteras de su propia nación, quedando garantizados —y, desde luego, también limitados— no por ninguna autoridad supernacional, sino por el reconomiento mutuo, entre los Estados confederados, de sus derechos y deberes *vis-à-vis* de los nacionales de cada cual. Eso no tiene nada que ver con solicitudes o planes de alianza mutua para la defensa o para la implantación de la paz. Es más bien un primer paso hacia la consecución de relaciones positivamente pacíficas entre Estados independientes que muestren respeto por el derecho dentro y fuera de sus fronteras.

La repetida insistencia de Kant en que su propuesta confederación no sería un "Estado internacional", que dejaría a sus miembros tan soberanos como antes, y que expresamente excluye la idea de la implantación de la paz (sobre todo ante posibles secesionistas entre sus miembros), naturalmente hace surgir la pregunta: ¿qué más, fuera y por encima de su reconocimiento de la inaceptabilidad moral de la guerra, mantendrá a sus miembros unidos cuando, inevitablemente, se produzcan diferencias, rivalidades y suspicacias entre ellos? Lo anterior nos lleva a la llamada garantía de paz perpetua de Kant, que posee dos rasgos sumamente sorprendentes. En primer término, como Kant aclara en algunos pasajes, él no ofrece ninguna garantía segura de que su confederación no se desintegrará e, incidentalmente, tampoco ofrece ninguna garantía de que no será hundida desde un principio por potencias militaristas que detesten toda idea o todo proyecto de paz perpetua. Por el contrario, un aspecto de suprema importancia de la idea de Kant radica en que toda garantía de éxito que se pueda ofrecer para su confederación debe depender, en todas las etapas de su desarrollo, de la *posibilidad persistentemente recordada, si no es que del peligro o la amenaza reales,* de que sus miembros vuelvan a caer en la costumbre de la guerra irresponsable. Más adelante regresaremos a ese punto, que, desde luego, se presenta en las modernas teorías de la disuasión. Pero, en segundo lugar —y esto es algo que Kant no puede poner de manifiesto—, su llamada garantía habría quedado mejor descrita, o al menos presentada, como una refutación a la objeción natural de que, orientándose hacia la gradual y difícil expansión de la paz, su confederación está destinada al fracaso, dados el egoísmo, la mezquindad, la falacia y la desconfianza inerradicables y abrumadores de la naturaleza humana. En su pensamiento político, su garantía en realidad es casi un equivalente exacto de sus "defensas" —*no* pruebas— de las ideas de Dios, de libertad y de inmortalidad en sus obras metafísicas (o, si se prefiere, antimetafísicas). Kant afirmó en ellas que las necesarias limitaciones del conocimiento humano imposibilitaban toda prueba, por ejemplo, de la realidad de la libertad, pero que excluían igualmente toda posibilidad de probar su inexistencia; y, sobre esa base, llegó a afirmar que si (y, a decir verdad, que, desde el momento en que) ciertas exigencias morales nos impulsan a actuar como si siempre fuéramos libres de elegir correctamente, entonces estamos autorizados a creer que poseemos libertad moral (aunque nunca podamos *saber* o entender *cómo*). Y lo mismo con su mal llamada "garantía" de paz perpetua. Ése es el modo de Kant de instar, contra los que encuentran en la naturaleza humana ciertas barreras insalvables al progreso político, a que esas barreras siempre sean vistas también como pruebas o trampolines necesarios al esfuerzo humano racional; y que ese modo de considerarlas constituye, en realidad, el único modo en que podemos dar sentido a lo poco que sabemos del desarrollo político de la humanidad.

Expresando este último punto de una manera más positiva, Kant acepta la tradicional noción del hombre en parte animal e inherentemente egoísta, y en parte racional y respetuoso de la ley. Estas últimas capacidades —las racionales—, aunque adecuadas para un desarrollo apenas limitado en cada individuo, tienen, sin embargo, posibilidades de desarrollo casi ilimitadas en la especie como un todo. No obstante, sólo se les puede poner en acción mediante las necesidades y el impulso de nuestra naturaleza animal, que se halla muy lejos de haberse adaptado idealmente a su medio y que constantemente pone a la especie en peligro de autodestrucción. Son los peligros, las crisis, las agonías y las anomalías de la vida humana los que llevan a la humanidad, por naturaleza perezosa y apegada a las costumbres, a la ingenuidad y la inventiva, a la lucidez y al respeto por la justicia, que constituyen las marcas de pureza de la racionalidad humana.[23] Pero, por ejemplo, la conciencia abstracta de lo injusto de la guerra, de sus principales causas, o de los medios principales por los que esas causas pueden evitarse o anticiparse nunca será suficiente para producir la paz entre las naciones. La voluntad humana racional, como observaba Kant amargamente, es tan admirable en sí como impotente en la práctica.[24] Sólo a medida que la guerra sea patentemente más destructiva y más costosa se sentirán los hombres impulsados a dar los primeros difíciles pasos hacia una paz permantente. El carácter general de esos pasos parecía a Kant estar perfectamente claro: no había dificultad en ver lo que debía intentarse y decidirse por anticipado, si se deseaba inaugurar una paz concebida para ser perpetua. (La aceptación de sus Artículos Preliminares por parte de dos o tres potencias significaría poner en marcha el proyecto.) Pero Kant reconocía plenamente que la tarea de lograr que las distintas naciones de la humanidad tomaran las iniciativas e hicieran las concesiones necesarias, además de sostenerlas, sería larga y ardua, sería el último de los problemas por resolver de la raza humana.[25] E, incluso cuando pudiera parecer que estaba resuelto —es decir, cuando la confederación libre de Kant llegara a incluir a todos los Estados y todas las naciones existentes— siempre quedaría la posibilidad de los malentendidos y de la reincidencia en el egoísmo y la guerra despiadados e irresponsables. Y, sin embargo, paradójicamente, sólo el reconocimiento de ese persistente peligro puede sustentar la exigencia de la Razón en el sentido de que los derechos de los Estados deben hacerse valer por medios legales, que necesariamente excluyen el recurso a la guerra.

Ésa, entonces, es la estructura fundamental del pensamiento internacional de Kant. Permítasenos ahora intentar brevemente su evaluación, empezando por sus lagunas, sus debilidades, sus vacilaciones y sus incertidumbres más obvias.

Entre estas últimas, yo pondría primeramente la pobreza, el provincialismo en el tiempo y en el espacio de la visión política general que expresa. Kant escribe como si todas las guerras fueran luchas por ventajas locales entre Estados europeos del siglo

XVIII, motivadas por la voracidad de los gobiernos más que de los pueblos. Es como si Kant nunca hubiera oído de invasiones en masa, de guerras de pueblos o ciudades enteros, emprendidas para exterminarse o esclavizarse entre sí, por motivos económicos, demográficos, religiosos o étnicos. Además, no hace mención de las guerras sociales o civiles, aunque escriba, con disgusto no disimulado, sobre las guerras de conquista colonial hechas por potencias europeas en las partes menos desarrolladas del mundo. Y se muestra igualmente ciego al modo en que las guerras, al proporcionar una excusa a los ejércitos, han servido para proteger a muchos regímenes de la insurrección popular. En resumen, para Kant, las guerras siempre son cuestión de gobiernos moralmente malos que ordenan a sus tropas atacar y ocupar las tierras de sus enemigos moralmente indiferentes, que probablemente habrían cometido una agresión similar de haber tenido la oportunidad. Esa primera debilidad en el tratamiento que Kant da a nuestro tema es innegable. Aceptarlo significa reconocer que los problemas de inaugurar y extender relaciones pacíficas entre Estados es un asunto mucho más complicado de lo que pudiera hacernos creer una rápida lectura de *Sobre la paz perpetua*. Por otra parte, debe recordarse que Kant insiste, una y otra vez, en las dificultades, las decepciones, los esfuerzos cuesta arriba y, sobre todo, el tiempo que su proyecto de paz perpetua inevitablemente debe implicar.

En segundo lugar, si bien prevé que las guerras en defensa propia contra las agresiones deben ser disculpadas hasta el momento en que su federación incluya a todas las naciones, Kant no distingue entre las guerras de carácter moderado o limitado, que bien pudieran terminar en una paz aceptable y duradera, y las guerras de ultraje que, o bien concluyen en masacre y esclavizamiento, o bien dan lugar a interminables venganzas de sangre internacionales. Según el criterio de Kant, la Razón condena todas las guerras sin excepción, por su manifiesta antilegalidad. A ese respecto, bien podría parecer torpe, dogmático y nada realista en comparación con Vattel, que razonó de manera tan persuasiva en favor de las guerras limitadas, al término de las cuales podrían esperarse acuerdos relativamente durables. No obstante, debe recordarse que Kant proponía una paz perpetua, primero entre algunas naciones favorables a ella y sólo después entre todas las naciones, como un nuevo ideal político, comparable en importancia con las recientes declaraciones de los Derechos del Hombre. A esa luz debe entenderse su total condena de la guerra.

En tercer lugar, la relación que Kant hace de los mecanismos necesarios para inaugurar y extender la paz resulta en extremo pobre. Desde cierto punto de vista, es natural. Toda filosofía política constructiva es necesariamente programática. La filosofía no ofrece soluciones prácticas o detalladas a los problemas políticos. Su tarea consiste en mostrar el plan, la geometría y los contornos lógicos de las distintas áreas dentro de las cuales surgen los problemas políticos, para que al menos podamos concordar respecto de

los *tipos* de solución que admiten. Pero esa respuesta no puede disculpar totalmente a Kant en cuanto al presente tema, dentro del cual también surgen problemas de principios. La confianza de Kant en la mediación y el arbitraje para el zanjamiento de conflictos interestatales descansa en el facilísimo supuesto de la posibilidad de arreglos legales *y aceptables* en los casos de que se trate. ¿Existe la posibilidad de que los acuerdos o los juicios en ese terreno —o, a decir verdad, en cualquier terreno— se respeten si no están apoyados en la fuerza o en la amenaza de la fuerza? Podemos (la mayoría de nosotros) obedecer la ley la mayor parte del tiempo sin pensar en su observancia coercitiva, pero, ¿alguno de nosotros lo hará así *todo* el tiempo? Una vez más, volviendo a la política internacional, en tanto que se puede esperar que las potencias más débiles acepten arreglos judiciales desagradables —pues de otro modo sus vecinos más fuertes les impondrían condiciones aún más rigurosas—, ¿podemos esperar que las mayores potencias se plieguen ante las decisiones de un árbitro o de un tribunal físicamente impotentes? De una manera más general, cuando las partes en conflicto aceptan un arreglo judicial o cuando, como resultado de la mediación, establecen un compromiso o llegan a un convenio, ¿no es siempre la idea de una fuerza mayor, de un poder de implantación último, existente *en algún lugar en lontananza,* un factor casi decisivo al producirse el resultado?

Sin embargo, ese último punto sugiere que nuestras críticas han ido demasiado lejos. Porque Kant, con su noción inflexiblemente realista de la vida humana, habría sido el último de los hombres en sugerir que esa vida pudiera alguna vez verse enteramente libre de rivalidades, de demandas y contrademandas, de alianzas de intereses poderosos, de presiones de partidos y de partidarios y, en consecuencia, de todo tipo de infortunios e injusticias particulares. Su causa, sin embargo, es contra una forma intolerable de infortunio y de injusticia: la guerra; y, más precisamente, contra la pretensión de que la guerra puede considerarse un método legítimo de zanjar disputas entre Estados. A ese respecto, dos cosas debemos tener presentes. Primeramente, en tiempos de Kant, las relaciones internacionales eran a la vez mucho menos desarrolladas y mucho más consistentemente despiadadas y sangrientas que en la actualidad. Todavía no se habían ensayado formas de presión interestatal menos despiadas y sangrientas: por ejemplo, el boicot económico o la movilización de la opinión mundial; así, la guerra y la amenaza de guerra constituían los métodos principales para llevar adelante y defender los intereses del Estado. Descartar la guerra o, mejor aún, tacharla de totalmente injusta e ilegítima equivalía, entonces, en principio, a señalar la noción prevaleciente de orden internacional como intolerable. Implicaba un nuevo principio, un nuevo reparto, el nacimiento de una relación legítima entre Estados, en lugar de un sistema bélico arropado en algunas trampas legalistas. Y, hasta que se volviera a empezar —hasta que se abjurara del derecho de ir a la guerra y cuando menos algunas naciones favorables a él proclamaran

su confianza en el arbitraje—, toda plática sobre el mejoramiento de la suerte de la humanidad significaba un desperdicio equivalente de saliva. En seguida, debemos recordar que la confianza de Kant en el arbitraje presuponía un reconocimiento general del costo y la destructividad cada vez mayores de las guerras. Cierto, pensó en esos inconvenientes de la guerra en términos menos horrorosos de lo que hoy hemos llegado a hacerlo. Pero su presciencia al escogerlos como condiciones previas necesarias para la paz perpetua no hacen sino realzar sus méritos. Creía que los hombres se verían *obligados* a aceptar un nuevo orden internacional, pero obligados por la Naturaleza —por las consecuencias naturales de las guerras cada vez más violentas— y no por los deseos y las armas de los hombres.

En cuarto lugar, y de una manera más general, la "garantía" de paz perpetua de Kant —que en realidad es la aplicación de su filosofía de la historia a su proyecto— ciertamente pide un examen mucho más detenido del que le hemos dedicado. Sin embargo, examinarla en detalle nos lleva mucho más lejos de nuestro tema. Por lo tanto, me limitaré a hacer dos observaciones, una para defender y otra para criticar ese aspecto del pensamiento de Kant. Aunque hay pasajes en que el lenguaje de Kant sugiere un criterio casi ingenuamente providencial —como cuando habla de los "designios secretos de la Naturaleza" para garantizar el progreso humano por medios que contrastan totalmente con las austeras demandas de la Razón Práctica pura—, el verdadero impulso de su pensamiento a ese respecto es más profundo que el de cualquier otro filósofo que haya basada una filosofía optimista de la política en una interpretación del pasado político de la humanidad. Antes que nada, Kant no supone, y ni siquiera trata de demostrar, que el progreso humano ha sido consistente o que proseguirá indefinidamente. Lo que él manifiesta con vehemencia es que tenemos derecho a planear y a actuar *como si pudiéramos* hacerlo, con objeto de sustentar nuestro esfuerzo para asegurarnos de que así *sea*. Pero, aún más, incluso si su terminología a veces resulta ingenua y hasta un tanto absurda, su percepción política profunda en ese aspecto es notablemente cabal. La acción política siempre posee la naturaleza de una máquina de dos tiempos: exige *tanto* cierto reconocimiento de las verdades intemporales —lo que Kant llamaba las exigencias de la Razón— respecto del trato justo entre hombre y hombre, entre sociedad y sociedad, *como* cierto sentido de lo que está y no está "ocurriendo" políticamente, de lo que es y no es posible, oportuno, de aquello que vale y no vale la pena reclamar, y por lo que vale y no vale la pena trabajar en una época y un lugar dados, de lo que es un juego de tontos, un callejón sin salida o, simplemente, demasiado letal para el que lo toca. El legalismo moralista de Kant corresponde al primer tiempo de la máquina política: su noción misteriosamente expresada, pero profunda, de los "designios secretos de la Naturaleza" —o del modo en que la "sociabilidad insociable" de la humanidad puede servir para estimular sus facultades racionales y llevar adelante su destino racional—

corresponde al segundo tiempo. El resultado es una interpretación hipotética de la historia y el destino humanos, sin intención alguna de halagar a la humanidad, aunque proporciona un marco dentro del cual cobran sentido las altas exigencias de la Razón a los hombres, sin ofrecerles tregua ni garantía de éxito.

Sin embargo, Kant no tiene una descripción clara y consistente de la función o las funciones específicas de la Razón dentro de los "designios secretos de la Naturaleza". Su pensamiento se mueve entre las posiciones siguientes: primeramente, que la Razón Práctica por sí es impotente en el terreno de la política, es decir, que aunque establezca las metas del comportamiento humano racional, debe aguardar a que los trabajos indirectos de los designios de la Naturaleza las alcancen;[26] en seguida, que para ayudar en la realización de los designios de la Naturaleza no sólo se necesita toda la capacidad inventiva de la humanidad (derivada de la Razón Teórica), sino también una gran constancia y una gran sabiduría humanas (derivadas de la Razón Práctica);[27] y, finalmente, que en algunas circunstancias especiales (de manera optimista, Kant pone el ejemplo de la acogida a la Revolución francesa por parte de espíritus generosos de otros países), los preceptos de la Razón Práctica pueden actuar "como una profecía que se cumple a sí misma", y desplegar una capacidad independiente para fortalecer su dominio habitualmente débil sobre la imaginación y la conducta humanas.[28] La incertidumbre de Kant ante esas dos posiciones refleja dificultades y debilidades más profundas en el centro de su sistema filosófico. Pero nadie, salvo un tonto o un metafísico obstinado, esperaría una respuesta clara a una cuestión tan esencial para toda vida y toda acción humanas. Hay veces en que es correcto considerar impotente a la Razón; también hay otras en que deberíamos considerarla indispensable; y otras más en que es pertinente buscar en ella nuestra salvación.

Lo anterior nos lleva a los méritos del proyecto de paz perpetua de Kant. Esos merecimientos se apoyan en algunas percepciones profundas que, cuando Kant hizo esfuerzos para expresarlas por primera vez, eran muy avanzadas para su tiempo; ciertamente, ningún filósofo posterior parece haber intentado verlas de nuevo como aquella unidad que sin duda formaban en la filosofía de la vejez de Kant. Resulta sorprendente el punto hasta el cual esas percepciones son pertinentes y persuasivas a la luz de los planteamientos internacionales de nuestro siglo. No es ello prueba de su validez; pero, al menos, las hace un punto de partida inicialmente útil para la reflexión en torno al sistema internacional. En primer lugar, tenemos la idea de que, si bien la paz concebida-para-ser-perpetua es una tarea política recientemente reconocida, lógicamente siempre fue exigida por la noción de la humanidad como una sola comunidad moral, y como tal constituye un imperativo para todos los hombres y, de manera más directa, para todos los gobiernos de la actualidad, a partir de ahora y para todo futuro concebible. A ese respecto, podríamos decir que Kant ha hecho al ideal estoico-cristiano de una

humanidad unida el supremo cumplimiento de tomar en serio sus consecuencias políticas. Luego, tenemos las demás ideas de que la paz así concebida como búsqueda de la justicia entre los hombres, mediante la justicia entre los Estados, es algo que aún ha de ser inaugurado; de que, en consecuencia, todos los sistemas internacionales conocidos han sido esencialmente sistemas bélicos y que todas las defensas que de ellos se han hecho, incluso por parte de juristas internacionales de elevados principios, han sido en realidad defensas de la guerra; que, entendida de ese modo, la paz entre los Estados es una exigencia de la Razón, lo mismo que lo es la exigencia de que los hombres formen Estados y den su apoyo a los gobiernos estatales para la instauración de la justicia (o protección de los derechos fundamentales); de que el tipo de acuerdo cuya operación *entre* Estados puede esperarse racionalmente debe descansar, sin embargo, sobre principios enteramente distintos de aquellos que garantizan (hasta cierto punto) la justicia y la seguridad *dentro* de los Estados (por lo que la idea de un imperio o de un super Estado globales o de una fuerza de policía internacional no constituye una solución al segundo gran problema de la política); de que la imposibilidad de lograr un sistema internacional permanentemente seguro no significa una objeción a su obligatoriedad moral y racional: en cambio, la posibilidad permanente de su fracaso constituye un motivo esencial para trabajar conscientemente por su mantenimiento; de que, si bien las exigencias de la razón práctica (moral) imponen y definen la tarea de la paz entre las naciones, manifiestamente no bastan para lograrla; y de que debe buscarse ayuda para esa tarea, no mediante consideraciones de interés propio o de utilidad, sino mediante el reconocimiento general de la condición crónica de "sociabilidad insociable" de la humanidad y de las sorprendentes ventajas que se pueden obtener gracias a la explotación de esas ambigüedades de la naturaleza humana que Kant adscribe —quizás ingenua, quizás juguetonamente— a los "designios secretos de la Naturaleza". Pero, de manera más concreta, esta última idea equivale al hecho de que, dada una pluralidad de Estados soberanos y dada la naturaleza humana tal como la conocemos, el acuerdo voluntario entre *todos* los Estados para abjurar de la guerra y sustituirla mediante diversas formas de arbitraje o de negociación sólo es de esperarse cuando la guerra se haya hecho intolerable y, a decir verdad, impensable, no sólo moral y económicamente sino, como agregaríamos en la actualidad, incluso biológicamente.

Aglutinando todas las ideas anteriores, obtenemos esa tendencia dominante de la filosofía postrera de Kant: su persistente instancia a explorar todas las áreas de la experiencia humana en que pudiera descubrirse una forma de teleología racionalmente aceptable y salvarse el abismo que él había abierto entre la Necesidad Natural y la Libertad Racional. Aunque esa tendencia no es tan explícita en *Sobre la paz perpetua* como lo es, por ejemplo, en el último libro publicado por Kant, *El conflicto de las facultades,* sin embargo, su influencia sobre la primera de esas obras es inequívoca. A

través de todas las singularidades, las pedanterías, los saltos y las aparentes discontinuidades de *Sobre la paz perpetua,* Kant se preocupa insistentemente por la relación entre la conciencia racional del individuo de pensamiento libre y la trágicamente ciega y descarriada, la con frecuencia horriblemente mal orientada historia de la raza a la que pertenece el individuo, no sólo física y culturalmente sino en sus capacidades y su vocación más altas, De ese modo pudo presentar la tarea de la perpetua *construcción* de la paz, lo mismo que todas las demás tareas fundamentales de la humanidad, esencialmente como cuestión de que el hombre se recree a sí mismo, a sus medios de subsistencia, su hábitat, sus instituciones, sus normas morales y científicas, todos los cuales considerados como casos especiales de la verdad de que la ocupación propia de la humanidad es el hombre. Y, de ese modo, puede decirse en favor de Kant, quien según las burlas de Heine nunca *llevó* una vida, que en sus ideas de vejez se encontró más cerca del meollo de la vida humana que la mayoría de aquellos que han parloteado y predicado acerca de cómo llegar allí.

Contra esa elevada pretensión podría objetarse que el verdadero proyecto de paz perpetua de Kant no es tan original o único como he sugerido, y que, en particular —pese a las profundas diferencias respecto de las bases morales—, resulta sorprendentemente parecido al presentado, desde luego de manera enteramente independiente, por Bentham. Ambos pensadores insisten en que el mejoramiento de las relaciones internacionales no se puede lograr ni mantener por la fuerza, sino que debe apoyarse en el desarrollo de una opinión pública civilizada. Y ambos combinan esa posición con un fuerte énfasis en la necesidad de la fuerza para instituir un orden legal dentro de los Estados particulares. ¿Cuál, entonces, fuera de sus predilecciones filosóficas, es la verdadera diferencia entre ellos? ¿No son ambos esencialmente liberales —esencialmente liberales en exceso optimistas— en sus actitudes ante los asuntos internacionales? Mi respuesta es que, si bien ambos fueron amantes serios de la libertad, la seriedad de Kant era de un género enteramente más profundo, más cabal. La gran proeza de Bentham, como atinadamente se ha dicho, consistió en hacer la moralidad redituable, en el sentido de que lleva a la reforma política, legal y económica. Pero, en el terreno internacional, Bentham cometió el error de pensar que la reforma podía dejarse a lo "redituable", en el sentido de un comercio internacional que operara libremente: eso era liberalismo, no en sus eufóricos primeros pasos, pero ya prematuramente sensato, cauto y contrito, aunque completamente resuelto, listo para sostenerse hasta el fin de los tiempos, y convencido de que en asuntos internacionales, como quizás en algunas otras áreas de contacto y conflicto humanos, la construcción de la paz debe dejarse a la imperfecta experiencia y a la siempre dudosa racionalidad de las partes interesadas, porque todo intento por imponer la paz, concebida como un orden legal entre Estados independientes, puede significar sólo la reanudación de la guerra. Así, en tanto que para

Bentham el futuro de las relaciones internacionales parecía viento en popa, a Kant le sugería el más azaroso de los viajes —ineluctable, imperativo, aunque con cierta esperanza de seguridad— por un mar literalmente interminable.

Finalmente, unas palabras en torno al marco filosófico dentro del cual, pese a sus esfuerzos de popularización, Kant desarrolló inevitablemente su proyecto de paz perpetua. Trató de confinar las sorprendentes ideas que acabamos de examinar bajo un solo rubro: las demandas o exigencias de la Razón (escrita con una R mayúscula muy grande). Como a muchos pensadores de la Ilustración, la Razón le parecía una llave mágica, capaz no sólo de entregar todos los secretos del mundo físico, sino de dictar el asentimiento racional (aunque no el cumplimiento y la lealtad garantizados) de todo aquel que oyera su llamado. Como ya he indicado, la idea que Kant tenía de la Razón era inhabitualmente imaginativa, flexible y profética: un candidato mucho más prometedor a la definición de la humanidad como "ser genérico" que la que habría de sugerir algunas décadas después el joven Karl Marx. Empero, considerada como lema político, la "Razón" hace mucho perdió su magia; ciertamente, en el vocabulario de la moderna ciencia política, es poca cosa más que un arcaísmo que incluye algunas ramas del conocimiento técnico. Pero, cualquiera que sea la consigna que los hombres lleguen a acuñar para sustituirlo, podemos estar seguros de que englobará la mayoría de las percepciones profundas que hay tras la doctrina de la paz-concebida-para-ser-perpetua de Kant. En particular, debe expresar algo muy próximo a las esperanzas de Kant para el futuro de la humanidad, tan generosamente concebidas, junto con su responsable reconocimiento de esa materia frágil, reacia, falible, de que estamos hechos los humanos.

[1] El título del panfleto de Kant, "Zum ewigen Frieden", es doblemente ambiguo. Logra sugerir tres significados posibles, que ninguna frase única en inglés puede transmitir; de una manera aproximada: "en torno a la paz perpetua", "hacia la paz perpetua" y "*en* la paz perpetua", es decir, la paz de los sepulcros, como Kant señala tristemente.

[2] Ese criterio es asumido por aquellos críticos de Kant que reiteradamente se quejan de que sus propuestas no dan seguridad inmediata contra la existencia o la amenaza de agresión. Dichos críticos deberían *leer* su panfleto.

[3] El profesor K. N. Waltz, en su "Kant, Liberalism and War", *American Political Science Review,* LVI, 2, 1962, pp. 331-340, en otros aspectos profundo, cae en un error, como ocurre con M. Campbell Smith en su introducción a *Kant's Perpetual Peace,* 1903, citado en Hinsley, *Power and the Pursuit of Peace,* CUP, 1963, p. 374.

[4] Eso suponen todos los que ven en *Sobre la paz perpetua* una anticipación a la idea de la Liga de las Naciones, por ejemplo, C. J. Friedrich en su introducción a *Inevitable Peace,* 1945 (y en muchos otros ensayos), y E. J. Hobsbawm, *The Age of Reason,* Weidenfeld & Nicolson, 1962.

[5] Lo prueba la inclusión de *Sobre la paz perpetua* en una notable colección reciente de obras pacifistas, *The Pacifist Conscience,* comp. P. Mayer, Penguin, 1966.

[6] Reiss, p. 95.

[7] Incluso el profesor Hedley Bull parece caer en ese error. Véase *Diplomatic Inuestigations,* comps. Butterfield y Wight, p. 48. Lo mismo ocurre a C. J. Friedrich en su "L'Essai sur la Paix", *La philosopbie politique de Kant,* Presses Universitaires de France, 1962.

[8] Reiss, pp. 93 y ss.

[9] *Ibid*. pp. 98 y ss.

[10] Véase F. H. Hinsley, 1963, cap. 4.

[11] Véase una excelente relación del auge y la decadencia del pensamiento internacional de Rousseau en Hinsley, 1963, cap. 3 y notas.

[12] *Le droit des gens ou Príncipes de la loi naturelle* ha sido reimpreso en dos volúmenes en la serie de los Clásicos Carnegie de Derecho Internacional. Los pasajes importantes para el presente estudio pueden encontrarse en el vol. II, libro III, caps. 2, 4 y 12.

[13] Reiss, p. 183.

[14] *Ibid.,* p. 170, § 59.

[15] Ésa es la doctrina general de Kant del "título moral". Véase también su "Teoría y práctica", en Reiss, pp. 61 y ss.

[16] Reiss, p. 98.

[17] *Ibid.,* p. 105.

[18] *Ibid.,* p. 170.

[19] *Ibid.,* pp. 129, 165, 171.

[20] *Ibid.,* p. 103.

[21] *Ibid.,* pp. 104 y 171.

[22] *Ibid.*, pp. 105 y ss.

[23] *Ibid.,* pp. 44-46 y 113-114.

[24] *Ibid.,* p. 112.

[25] *Ibid.,* p. 46.

[26] *Ibid.,* p. 112.

[27] *Ibid.,* pp. 123-124.

28 *Ibid.,* pp. 177-178.

III. CLAUSEWITZ Y LA NATURALEZA DE LA GUERRA

Sospecho que, para la mayoría de nosotros, Clausewitz es un personaje un tanto nebuloso, misterioso y sin rostro, demasiado hecho de anomalías para concebirlo o comprenderlo de manera definida. Fue general y filósofo, reputado como admirador de Kant y como analista objetivo, si no es que como apologista, de la guerra. Si, como se ha dicho, la idea de un general letrado sobrepasa la imaginación anglosajona, ¿qué podemos esperar que suceda con un oficial prusiano que había de llegar a ser el primer filósofo de la guerra en el mundo y, a la postre, también el último? La solución más fácil sería transformarlo en algo definitivamente repulsivo: el lógico de la fuerza, el justificador del derramamiento de sangre o, según la expresión de Liddell Hart, "el Mehedí de la carnicería de masas y la carnicería mutua". Y, ciertamente, con un ligero cambio en el equilibrio de las fuerzas históricas y, por tanto, en las mitologías nacionales después de su muerte, Clausewitz bien podía haber sido un nombre aterrador, como el de Bonaparte para los niños ingleses del siglo XIX. Pero, en realidad, ¿qué clase de hombre fue Carl von Clausewitz?

El rostro que se asoma desde sus retratos nos toma por sorpresa. Sugiere un poeta antes que un filósofo y, *a fortiori,* antes que un general. Vemos a un hombre de mediana estatura y complexión delgada, de cabello castaño rojizo, rasgos finamente delineados y una sonrisa de inusitada ternura. Por lo demás, sus cartas indican actitudes morales e intelectuales que concuerdan con su apariencia. Fuera de su ardor profesional y patriótico —siempre fue partidario y autor entusiasta de reformas militares y políticas—, revelan a un hombre de vasta cultura general, con una notable capacidad para crear profundos vínculos personales, y un dejo de melancolía que, en sus últimos años, se volvió casi una desilusión patológica ante sus propias realizaciones. En particular, sus cartas a su esposa expresan sentimientos que van mucho más allá de las elegantes declaraciones de la edad. Con simplicidad conmovedora, una de ellas describe sus sentimientos al enterarse de la muerte de Scharnhorst; otra, escrita muchos años después, habla de la tristeza que siempre ha sentido al volver a Potsdam, adonde su padre lo había llevado, a la edad de 12 años, para que se le alistara en el ejército. Las descripciones que su esposa hace de él no son menos reveladoras. Un año mayor que él, era una mujer de gran espíritu, profunda devoción y vasta cultura literaria y artística. Su familia, los Von Brühle, pertenecían a la más alta aristocracia prusiana, y a ella le tomó cinco años vencer sus objeciones a que se casara con Clausewitz. En su carta a él y en sus memorias, escribe sobre su esposo con admiración desinhibida por sus dotes morales e intelectuales y con tierna preocupación por su extraña fragilidad personal.

De esas impresiones introductorias, pasemos a los hechos sobresalientes de la vida de Clausewitz. Nació en Burg, Mecklemburgo, en 1780, como tercer hijo de una familia prusiana de clase media muy mediana. En 1792, se le alistó como *Gefreikorporal* en la infantería prusiana, en la que sus dos hermanos mayores lo habían precedido; y en el término de dos años ya había visto acción militar. De los años de Clausewitz como *Gefreikorporal* y alférez sabemos poco, salvo que era un lector voraz y que le gustaba pasar sus licencias en una granja de las Provincias Renanas. Sin embargo, es importante recordar que, en aquellos primeros tiempos, su falta de cuna noble hacía de su promoción al cuerpo de oficiales una perspectiva sumamente dudosa. Incluso después de recibir su nombramiento, la adaptación al brutal y estirado sistema militar no debe de haber sido fácil para aquel muchacho de clase media. Sin embargo, en 1801 obtuvo un puesto como oficial cadete en la nueva Escuela de Guerra de Berlín; y, allí, sus grandes aptitudes fueron reconocidas por Scharnhorst, entonces director de la escuela y hombre de origen todavía más humilde que Clausewitz, que, no obstante, había logrado que se le reconociera como el militar alemán más destacado de su tiempo. Hasta su muerte, en 1813, Scharnhorst constantemente protegió, alentó y ayudó a aquel hombre más joven, más tímido, vulnerable e ilustrado. Gracias a su influencia, Clausewitz fue nombrado ayudante del príncipe Augusto de Prusia, junto a quientomó parte en las campañas de Auerstadt y Jena, en la segunda de las cuales él y su príncipe fueron capturados por los franceses. Libertado en 1808, Clausewitz volvió a trabajar con Scharnhorst en el ministerio prusiano de la guerra y pronto llegó a ser miembro destacado de un pequeño círculo de ardientes reformadores militares y, por tanto, quiérase o no, políticos, dentro del cuerpo de oficiales. Al mismo tiempo, por sus dotes literarias, fue escogido para supervisar la educación militar del príncipe heredero; entonces, habiendo alcanzado el grado de mayor, pudo al fin casarse con la condesa Von Brühle.

Sin embargo, durante aquellos aparentemente años felices, Clausewitz, por una mezcla de motivos patrióticos y profesionales, se mostró cada vez más inquieto respecto de la posición políticamente degradada de Prusia, para entonces amputada en su territorio y continuamente ocupada por las tropas de Napoleón, luego del Tratado de Tilsit. A principios de 1812, Prusia fue obligada a integrar una alianza defensiva con Francia, real y evidentemente dirigida contra Rusia; aquel acontecimiento llevó a Clausewitz a tomar la decisión más importante de su vida. Alentado por Scharnhorst y Gneisenau, de acuerdo con una costumbre de la época bastante común, obtuvo la exoneración de su rey del servicio prusiano y viajó al este a unirse a las fuerzas rusas, en las que ya prestaban sus servicios varios oficiales alemanes. Aunque en desventaja por su ignorancia de la lengua, Clausewitz prestó algunos servicios destacados a la causa rusa, como consejero militar y como negociador principal de la célebre Convención de Tauroggen, mediante la cual, en enero de 1813, el general prusiano Yorck proclamó la exoneración de todas sus fuerzas

de la alianza con los franceses. En el papel de oficial de estado mayor, Clausewitz también tomó parte en las batallas de Witebsk, Smolensk y Borodino; y, posteriormente, cuando servía en el ejército del norte de Wittgenstein, siguió y observó de cerca la retirada y la desintegración del Gran Ejército napoleónico.

Todo eso le dio una perspectiva profunda inhabitualmente bien equilibrada del acontecimiento militar más grande y más terrible de su tiempo, y le abrió los ojos a la posibilidad de formas de guerra totalmente nuevas. Pero el costo fue elevado. Su salud se deterioraba permanentemente; salió de la campaña afligido por algún tipo de enfermedad reumática o artrítica que lo obligó a depender cada vez más del opio, y con el rostro cruelmente desfigurado por la congelación. También resultó afectado mentalmente por lo que presenció de la retirada francesa. Como observa en su libro sobre la campaña de 1812, sintió como si nunca más pudiera volver a estar libre de las horribles impresiones de aquel espectáculo. Pero entonces, con su habitual objetividad, agrega que la proporción de bajas en el ejército ruso del norte fue casi tan elevada como en el lado francés. Desde entonces, la depresión y el descontento profundos por su carrera fueron temas casi obsesivos en sus cartas. Y, si había esperado un recibimiento de héroe a su regreso a Prusia, su decepción habría de ser profunda. Por espacio de 10 años fue tratado con persistente disgusto y desconfianza por parte del gobierno del rey Federico Guillermo III. Solo entre los oficiales que se habían incorporado al ejército ruso en 1812, una y otra vez se le negó la readmisión al ejército prusiano durante las campañas de 1813-1814, pese a los ruegos de Gneisenau y otros amigos. Sus planes para una milicia popular *(Landsturm)* que apoyara al ejército regular contra los franceses fue descartada como receta para la revolución. No fue sino hasta 1815 cuando se le permitió regresar al ejército prusiano, como jefe de estado mayor del cuerpo de Thielmann en la campaña de Waterloo.

Después de la guerra, pasó un año agradable como jefe de estado mayor de Gneisenau, con el ejército alemán del Rin. Entonces empezó a esbozar su libro *De la guerra.* Pero en 1818 fue llamado de nuevo a Berlín, para fungir como director administrativo de la nueva Escuela de Guerra, puesto que resultó ser mitad sinecura, mitad insulto. Clausewitz esperaba poder reformar el programa y el espíritu de la enseñanza en la escuela, pero constantemente se vio supeditado a un consejo directivo conservador, en el que radicaba todo el verdadero poder de decisión. Ciertamente, el puesto le significó mucho tiempo para escribir los libros que había estado planeando largo tiempo, no sólo *De la guerra,* sino algunas historias de las campañas del siglo XVIII y de principios del siglo XIX. Pero la inactividad que el puesto le imponía, y la comprensión de que ya nunca obtendría un importante mando militar, lo fastidiaban dolorosamente. Sólo cuando la crisis de 1830 fue llamado de nuevo al servicio activo y, para su deleite, nuevamente fue nombrado jefe de estado mayor de Gneisenau, en el frente oriental.

Pero allí lo aguardaban más desilusiones. Pronto reconoció que era físicamente inadecuado para su tarea y, un golpe tal vez aún más cruel, que su viejo amigo ya no era el personaje heroico que alguna vez admirara tan ardientemente. Hubo desacuerdo e indicios de malestar entre los dos hombres, aun que Gneisenau constantemente se inclinó ante el con se jo de Clausewitz. El destino golpeó repentinamente en forma de la epidemia de cólera de 1831, que se llevó a Gneisenau y a Hegel entre innumerables otros. Clausewitz sucumbió a ella tan fácilmente que algunos han sugerido que la causa de su muerte fue, en realidad, un aneurisma o algún tipo de afección nerviosa. Tenía apenas 51 años de edad.

La personalidad y el carácter que vislumbramos a través de esa carrera extrañamente variada, lo mismo que a través de sus obras, sus cartas y los informes de sus contemporáneos, quizá sigan siendo oscuros en algunos aspectos; pero su patrón básico de ningún modo es nebuloso, anónimo e ininteligible.

Que poseyera las cardinales virtudes castrenses —valentía, resistencia, nobleza y lealtad con sus superiores— y que aun así careciera de la contagiosa seguridad en sí mismo que necesita un gran comandante en cualquier nivel, no tiene por qué sorprendernos: no todos los buenos militares son, necesariamente, más parecidos entre sí que quienes se dedican a otras actividades. Tampoco es incomprensible que un hombre que, en sus relaciones sociales, mostró cierta timidez y cierta necesidad de que otros, de mayor edad y más seguros de sí, lo impulsaran, al mismo tiempo haya sido capaz de tomar decisiones valientes, difíciles y personales, y, una vez inmiscuido en un debate militar, hiciera preguntas, críticas y observaciones de gran claridad y gran poder de persuasión. Tampoco es extraño que semejantes dotes intelectuales hayan coexistido junto a otras cualidades moralmente ambiguas que pueden servir de mucho a un jefe militar: ambición constante para brillar en el terreno militar, un quisquilloso sentido del honor personal y una peligrosa capacidad para idealizar cualquier causa —fuese ejército, país o alianza— a la que se hubiese entregado. A su vez, esas cualidades llevan a otras que revelan el lado más frágil de su naturaleza: breves momentos de entusiasmo y audacia casi frenéticos, subrayados por estados de exasperación e intolerancia amargos y —especialmente en sus últimos años y tras el quebrantamiento de su salud— momentos mucho más largos de aguda depresión.

Sin embargo, sería un error considerar a Clausewitz un inadaptado: un intelectual, y ciertamente un intelectual “sensible”, obligado a ver sus dotes menospreciadas o despreciadas en la atmósfera cuartelaria del Estado prusiano. Fue palmo a palmo un hombre de su tiempo, en el cual un número sorprendente de militares demostraron ser cuando menos iguales, en cultura intelectual, a sus homólogos civiles. Y es difícil creer que las dificultades, las omisiones y las decepciones de su carrera no le sirvieran de mucho al ponerse a sistematizar sus ideas sobre la conducción general de la guerra. En

esa tarea —que a los ojos de la historia fue la obra de su vida— ciertamente mostró una entrega a la máxima de "Conoce tu oficio" comparable con la que los más grandes filósofos han mostrado a la de "Conócete a ti mismo" o a la de "Conoce los límites de tu conocimiento". Si no había alcanzado la grandeza en la guerra, iba a poner la grandeza de la guerra bajo su mando intelectual. Para sí y para inteligencias de su propio calibre, pondría en claro lo que era, lo que podía y no podía lograr, cómo actuaba en la medida en que actuaba y qué posibilidades tenía de desarrollarse, en la medida en que esa predicción era posible. Y, des de ese punto de vista, las decepciones de su carrera y su fracaso en ejercer el alto mando no tenían ninguna importancia. Porque había observado de cerca, con admiración autorizada a la vez por una noble envidia y un frío alejamiento, a tantos y tantos grandes comandantes en tantas y tantas situaciones decisivas; y, desde su posición favorable, codo con codo, había podido distinguir y balancear con el pensamiento —además de que luego pudo describir con palabras— problemas, resultados y principios que un Scharnhorst o un Kutuzov, o, en ese aspecto, incluso un Napoleón, nunca habrían podido expresar con tanta claridad y tanta fuerza. ¿Qué lo hizo emprender la tarea? Ésta es la breve relación que él mismo hace del modo en que *De la guerra* pudo ser escrito:

> Estos materiales han sido reunidos sin ningún plan preconcebido. Mi meta fue, en un principio, sin hacer caso de sistemas y relación estricta, asentar los resultados de mis reflexiones sobre los puntos más importantes en proposiciones sumamente breves, precisas y compactas. Pensaba que los capítulos concisos y conspicuos llamarían la atención del inteligente, tanto por lo que evidentemente podía desarrollarse a partir de ellos, como por lo que contenían en sí. Por tanto, en la imaginación tenía ante mí lectores ya familiarizados con el tema. Pero mi naturaleza, que siempre me impulsa al desarrollo y la sistematización, finalmente se abrió paso también en ese aspecto […] Cuanto más avanzaba yo en mi trabajo, y cuanto más cedía yo ante el espíritu de investigación, más era yo llevado hacia el sistema; y entonces, de ese modo, se insertó capítulo tras capítulo […] Mi meta actual es revisarlo todo de nuevo y establecer, mediante mayores explicaciones, muchas de las primeras tesis; porque mi ambición ha sido escribir un libro que no sea olvidado en dos o tres años, y que toda persona interesada en ese tema seguramente tomará más de una vez.[1]

Me parece que, si esas palabras precedieran un tratado sobre la guerra o un tratado sobre la paz —o sobre derecho, retórica, lógica, matemáticas, economía, ingeniería o navegación—, nadie familiarizado mínimamente con la filosofía podría dejar de pensar que su autor era un hombre de marcada habilidad filosófica. Son palabras que despliegan el amplio criterio, el equilibrio, la conciencia de sí ligeramente irónica, la modestia y la seguridad que son necesarias para cualquier obra de valor en ese campo. Son palabras de un hombre que sabe muy bien de qué habla y también, sin embargo, en qué mínima proporción —y, en el mejor de los casos, cuán unilateralmente— puede transmitir ese conocimiento. Sobre todo, sugieren a un hombre que comprende hasta qué punto todo pensador está en manos de su obra, que *su* mejor obra es *aquella* que lo posee, y que su principal tarea consiste en ver que eso suceda lo más frecuentemente posible. Todo lo

cual sugiere un auténtico, si no es que un gran filósofo.

¿Cuáles, entonces, fueron las principales aportaciones de Clausewitz a la filosofía? Naturalmente, fueron de un tipo limitado; pero habrían sido muy apreciadas por Aristóteles y, aunque parezca extraño, por algunos de los filósofos más capaces de nuestro siglo. En la jerga corriente, podría decirse que giraban en torno a la *idea* de la *práctica* y de sus implicaciones para la ciencia social en general. Pero, en primer lugar, apreciemos lo que hoy pudiera parecer un lugar común, pero que en su tiempo fue una notable realización: haber situado el estudio de la guerra entre otros trabajos intelectuales. Clausewitz descarta todo intento de asimilar la guerra tanto a las artes mecánicas, por ejemplo, la ingeniería, que se basan en leyes objetivas encontradas válidas para todos los sistemas físicos, como a las bellas artes, para las que, en su opinión, nunca pueden establecerse principios firmes, pese al consenso general respecto de las obras maestras que producen. En contra de esos criterios, insiste en que la guerra pertenece

> a la provincia de la vida social. Es un conflicto de grandes intereses, que se zanja mediante el derramamiento de sangre, y que sólo en eso es distinto de los demás. En vez de compararla con cualquier arte, sería mejor asimilarla a la competencia en los negocios, que también es un conflicto de intereses y actividades humanos; pero se asemeja todavía más a la política del Estado, que también puede considerarse un tipo de competencia en los negocios, en gran escala… La diferencia fundamental consiste en que la guerra no es una actividad de la voluntad ejercida sobre la materia inanimada, como las artes mecánicas, o sobre un sujeto viviente pero pasivo y dúctil, como el espíritu humano y los sentimientos del hombre, en el caso de las bellas artes, sino contra una fuerza viviente y reactiva.[2]

En otras palabras, los intereses, las metas, los medios y los movimientos encontrados de que consiste la guerra se afectan continuamente de manera recíproca los unos a los otros y, lo que es más importante, mediante los continuos intentos de cada parte por ocultar sus intenciones, por engañar, sorprender y maniobrar antes que el adversario y, en el momento decisivo, por superarlo en fuerza. Considerando esos hechos en conjunción con el defecto y la imperfección inevitables de la verdadera información sobre la guerra, Clausewitz concluye —en contra de algunos teóricos de su tiempo y de ciertas teorías bélicas actuales, técnicamente complejas aunque prácticamente triviales— que el ideal de una "respuesta" lógicamente completa o suficiente a cualquier problema en la guerra es un error consumado.

Pero eso no significa que no pueda haber una teoría de la guerra, y reglas basadas en la teoría. Clausewitz sostiene que eso sólo sucede si adoptamos una idea excesivamente —e, incluso, pedantemente— estrecha de lo que es y hace la teoría. Hay ciertos aspectos del mundo que permiten una comprensión teórica sumamente sistemática, como la que proporciona la física. Pero hay otros aspectos del mundo y, en particular, de la acción humana, que ni admiten ni exigen ese tratamiento sistemático, aunque, evidentemente, necesiten algún tipo de teoría para que la comprensión que de ellos tenemos quede a

salvo y se enriquezca. La teoría existe y actúa, afirma Clausewitz, siempre que un conjunto de reglas o de máximas generales contribuya manifiestamente al juicio o a la decisión, aun cuando falte esa suficiencia lógica para la solución de los problemas a la que aspira toda ciencia pura.[3] Lo anterior nos lleva a dos de las realizaciones filosóficas más impresionantes de Clausewitz: sus explicaciones del carácter lógico o de la naturaleza de los principios de la guerra, y de la postura o el estilo de pensamiento que las realidades de la guerra exigen de los jefes de cualquier nivel. En uno y otro aspecto, lo que él tiene que decir posee importantes implicaciones para la vida humana, mucho más allá del terreno militar.

Clausewitz examina algunos "principios de la guerra", pero resulta interesante que en ningún momento trate de deducir esos principios de ninguna fuente o de establecer relaciones de prioridad y subsecuencia lógicas entre ellos. Es más, a ese respecto, hace gala de una costumbre curiosa y, a primera vista, molesta. Renuncia a tal o cual principio que al punto se encomienda a sí mismo al sentido común, como el de la constancia en nuestros objetivos, o el de la concentración, la economía o la seguridad en el empleo de las fuerzas, por ejemplo; pero, entonces, procede a demostrar que algún otro principio de la guerra generalmente interfiere en él, para modificar o incluso anular su validez en determinadas situaciones. No obstante, al proceder de ese modo, su propósito es de primordial importancia. Clausewitz quiere demostrar que, además de no ser nunca *suficiente* para decidir lo que debe hacerse en cualquier situación bélica, ningún principio de guerra es *necesario* para una decisión militar correcta, en el sentido de que no se le pueda contravenir. Pero los principios de la guerra *son* necesarios en un sentido subjetivo o educacional, en cuanto a que llaman severamente la atención hacia situaciones, planteamientos, oportunidades, peligros, que continuamente se presentan en la guerra y que posiblemente resulten de vital importancia para decidir el resultado entre el éxito o el fracaso. Ningún jefe competente *olvida* nunca un principio militar establecido, pero todo jefe competente debe estar preparado para *pasar por encima* incluso de los principios militares más aparentemente fundamentales en ciertos casos de urgencia.

Los principios militares deben ser simples, prosigue Clausewitz, en el sentido de sugerir la conveniencia o la inconveniencia de algunos movimientos posibles por algunas razones enteramente conocidas; porque en la guerra nunca vale la pena intentar nada que sea inherentemente complejo, nada que dependa de la conjunción de una gran variedad de factores.[4] No obstante, al propio tiempo, los principios militares tienen que ser sumamente adaptables, para que puedan ayudar al jefe a tener en cuenta todos los cambios y los planteamientos que puedan resultar significativos. Eso explica por qué el carácter lógico y, en particular, la relación de los principios de la guerra son, a primera vista, tan curiosamente elásticos. Otro hecho importante se desprende de la necesidad de adaptación: un jefe debe llevar sus principios "vivos" en el pensamiento, pues su método

de aplicación en un momento dado puede ser alguno que no hubiera sido posible prever.

> En casi todas las demás artes y ocupaciones, el agente puede hacer uso de verdades que ha aprendido, pero en cuyo espíritu él ya no vive, por ejemplo, de verdades tomadas de libros polvorientos. Incluso algunas verdades a las que recurre diariamente pueden serle del todo ajenas… las aplica como por destreza mecánica. Pero eso nunca ocurre en la guerra. El hecho de que le incumban la *re*-acción y el rostro siempre cambiante de las cosas hace necesario que un jefe lleve en sí todo el aparato viviente de sus conocimientos, a modo de que dondequiera y en cualquier abrir y cerrar de ojos pueda ser capaz de dar de sí mismo la decisión correcta. Mediante esa total asimilación a su propia necesidad y su propia vida, el conocimiento debe convertirse en poder. Ésa es la razón por la cual todo parece tan fácil en los hombres distinguidos en la guerra y por la que todo en ello se atribuye comúnmente al talento natural… en contraposición con lo que se aprende mediante la observación y el estudio prolongados.[5]

En algunos pasajes se insiste en ese punto, como cuando Clausewitz nos dice que, en la guerra, las verdades teóricas son más efectivas cuando pasan "de la forma objetiva del conocimiento a la forma subjetiva de la habilidad en la acción",[6] o que "en la guerra el actor debe obedecer a las verdades de la teoría, más porque su inteligencia esté imbuida de ellas que porque las considere como leyes absolutamente inflexibles";[7] o bien, que la teoría debería "guiar al futuro jefe en su propia educación personal",[8] y que sus verdades existen "para ofrecerse a sí mismas para el uso que se necesite, y que siempre debe dejarse al discernimiento decidir si son o no adecuadas".[9] Ese énfasis en la subjetividad de las evaluaciones y los juicios militares puede parecer extraño y sospechoso a los espíritus educados para confiar sólo en las verdades objetivas, es decir, públicamente demostrables. Pero, en realidad, la subjetividad en que Clausewitz insiste es menos una subjetividad de discernimiento que de responsabilidad por la acción consecuente. Entre otras cosas, los juicios subjetivos de un jefe, de acuerdo con Clausewitz, están destinados a ser guiados y controlados por la fuerza educativa y sugestiva de los principios de la guerra de que aquél está imbuido. Igualmente, debemos recordar que, en la práctica de la guerra, la corrección de un juicio carece de valor salvo en lo concerniente a la eficacia de la acción que suscita. En toda operación militar, un hombre debe emitir el juicio final, porque sólo hay un mando que pueda, mediante su convicción y su confianza, poner la operación adecuada en marcha o dar a su movimiento una fuerza y una orientación nuevas.

Clausewitz describe ese aspecto de la acción de un jefe de la manera más original y sugestiva. Observa "el modo en que los más grandes generales hablan de la guerra de la manera más llana y más breve, el modo en que el gobierno y la administración de esa pesada maquinaria, con sus 100 000 miembros, en sus labios es como si estuvieran hablando de sí mismos, de modo que el tremendo acto de la guerra se personaliza en una especie de duelo…"[10] Y luego, añade que "ese fácil *coup d'oeil,* ese arte simple de imaginar las cosas, esa personificación de toda la acción bélica, es tan entera y

completamente el modo adecuado de llevar la guerra, que por ningún otro sino ese espacioso camino puede nadie alcanzar la *libertad de espíritu* [itálicas mías] que es indispensable para dominar los acontecimientos y no ser subyugado por ellos".[11] Esa aparente simplicidad del conocimiento necesario a todo jefe militar no implica que todo en la guerra sea fácil, ni que toda operación militar pueda efectuarse sin una buena dosis de conocimientos técnicos, de dominio de las rutinas, etc., en todos los que participan en ella. Tampoco excluye la posibilidad de que un jefe en acción no pueda, en ocasiones, considerar su problema en términos sumamente abstractos o matemáticos. Antes bien, lo que Clausewitz dice es que el acto de unificar y dirigir todas las distintas capacidades y los diferentes esfuerzos que son necesarios para el éxito en todo acto bélico, exige algo mucho más afín a la conciencia de un hombre (y, en particular, de un atleta) y al control de su propio cuerpo, que a los tipos de conocimiento a los que (hasta aquella época) los filósofos se habían entregado, es decir, la comprensión de un principio matemático o de una pieza de maquinaria regularmente compleja e, incluso, el dominio de una técnica complicada. Desde luego, Clausewitz no pretende que la capacidad de "imaginar y personalizar" situaciones sea suficiente para obtener el éxito en la guerra, sino únicamente que se necesita cierto grado de ella para alcanzar todo éxito de ese tipo, puesto que nadie puede *mandar* una operación militar, a menos que la unifique dirigiéndola, del mismo modo que lo hace con su equilibrio, sus movimientos y sus esfuerzos físicos. Y, una vez más, es obvio que esa parte de las enseñanzas de Clausewitz tiene implicaciones que van mucho más allá de la esfera militar.

Sería interesante vincular esa explicación de pensamiento militar con el examen que hace Clausewitz de la utilización de la historia militar y del estudio crítico de las batallas y las campañas mejor documentadas, en el adiestramiento de futuros jefes, examen en que se anticipa a la idea de la historia de R. G. Collingwood, como el reestablecimiento de hechos pasados, aunque tomando en cuenta las realidades "difíciles" de la historia que Collingwood, con sus predilecciones idealistas, o bien minimiza o bien ignora.[12] Sin embargo, creo haber dicho lo suficiente para indicar hasta qué punto eran originales y hasta qué punto eran sólidas las capacidades filosóficas de Clausewitz. Era importante subrayarlo, por dos razones. En primer término, porque si bien los comentadores alemanes, franceses y estadunidenses han mostrado cierto respeto por su filosofía —a menudo, sin duda alguna, apenas con la noción más vaga de todo lo que iría en su apoyo—, sus críticos británicos más renombrados, el finado sir Basil Liddell Hart y el también extinto mayor general Fuller, la han considerado como de menor importancia o como un tanto disparatada. No es que esos críticos de Clausewitz carezcan de excusa por sus actitudes característicamente anglosajonas. Porque —y ésa es mi segunda razón para subrayar la competencia filosófica de Clausewitz— cuando lleguemos a su problema más célebre y medular, para nuestros propósitos —la relación entre lo que él llama la Guerra

Absoluta y la Guerra Real (o Guerra concebida como Instrumento Político)—, encontraremos que cae en graves confusiones filosóficas; y la tarea de abrirnos paso entre ellas, hasta las genuinas percepciones profundas que oscurecen, exige tanto simpatía con sus dificultades como respeto por su capacidad normal para expresar sus ideas simple y claramente. Una de las ironías de la situación radica en que, al abordar los problemas filosóficos hasta ahora examinados, Clausewitz se desenvuelve muy bien con sus propios argumentos y sus propios análisis no profesionales, pero cuidadosamente considerados, que merecen enteramente el comentario de Marx en el sentido de que "el tipo posee esa clase de sentido común que se parece al ingenio".[13] Es cuando se apoya en lo que considera términos y métodos filosóficos aceptados —ya sean los de los grandes filósofos de su tiempo o los de la decadente lógica tradicional que tuvo la desgracia de heredar—, que su tacto falla y que cae en errores y equivocaciones.

Empero, las dificultades a que ahora nos enfrentamos no se limitan a asuntos de terminología, de lógica y de método. También se deben al hecho de que *De la guerra* quedó inconcluso o, cuando menos, imperfectamente revisado a la muerte de Clausewitz. Sabemos que sus reflexiones y sus escritos en vistas a un extenso tratado sobre la *"Grande Guerre"* datan de 1816 y que, para 1827, ya había esbozado los ocho libros de *De la guerra.* La célebre "Nota" de 1827 —una especie de prefacio provisional— expresa su intención de revisar toda la obra con base en una terminología mucho más simple (y, a mi parecer, más prometedora). Pero, aunque Clausewitz había hecho considerables revisiones de los libros 1 al 6 para 1830, el único capítulo del que estaba satisfecho era el capítulo I del libro I. Y, en él, lejos de simplificar su terminología y sus principios, en todo caso los había complicado en sus esfuerzos por hacer un planteamiento preliminar consistente de la estructura de su pensamiento militar. Dejando de lado las muchas complicaciones menores que eso implica, nos enfrentamos —como siempre se enfrentarán los lectores de Clausewitz— a la siguiente dificultad. El capítulo I del libro I de *De la guerra* se aparta de los capítulos restantes en que ofrece un extenso tratamiento, y también una aplicación radicalmente alterada, de un marco de ideas que Clausewitz había utilizado por espacio de muchos años, pero que nunca antes había tratado de articular y defender de manera sistemática. Surge entonces la pregunta: ¿debemos abordar ese capítulo como el *locus classicus* para la comprensión de la estructura lógica de *De la guerra*? La mayoría de los comentadores señalan su fecha posterior, su revisión evidentemente cuidadosa, su compleja estructura y su aparentemente bien equilibrada conclusión y se pronuncian a favor sobre esas bases. Pero, por la otra parte, podría insístirse en que el costo de limar las ásperas antítesis que caracterizan otros pasajes relativamente no revisados de *De la guerra* ha sido demasiado elevado; y que las conclusiones del revisado capítulo inicial carecen de esa fuerza de penetración —o de la promesa de penetración e iluminación— que tan claramente se

transmite en muchos pasajes (relativamente) no revisados de *De la guerra.*

No deseo inmiscuirme en ese debate intelectual que se apoya, en mi opinión, en dos supuestos curiosamente ingenuos.[14] Primero, que Clausewitz necesariamente habría quedado satisfecho con el capítulo I del libro I, tal como ahora lo conocemos, después de haber tratado de revisar, a su luz, algunos pasajes conexos de los libros 1 a 4 y 8 en particular. Porque esas revisiones habrían tenido que ser de una naturaleza sumamente extensiva y, a decir verdad, transformadora; además, el intento de hacerlas bien puede haber abierto a Clausewitz los ojos a ciertas debilidades —incluso la casi banalidad de la conclusión— de su revisado capítulo inicial. Pero, en segundo lugar, el debate intelectual se apoya en un supuesto más general: a saber, que el marco de ideas que Clausewitz empleó desde 1804 en adelante, en todos sus análisis más generales de la guerra (aunque con énfasis y capacidades notablemente distintos), en realidad admite una interpretación evidentemente preferible, correcta, autorizada y satisfactoria. Empero, cuanto más examinemos ese marco, dentro del cual Clausewitz luchó por sistematizar y defender sus ideas fundamentales por espacio de tantos años, y cuanto más seriamente nos preguntemos qué lo atrajo a él y dónde pudo haberlo encontrado, menos posibilidades hay de que lo consideremos sacrosanto o indispensable para la apreciación de los distintos y a veces encontrados hilos de su pensamiento. Hasta donde sé, el marco conceptual en cuestión nunca ha sido abierto, examinado y reconstruido adecuadamente con propósitos comparativos; nunca ha sido sometido a una sistemática crítica lógica; y el problema de su principal fuente o inspiración filosófica nunca ha sido planteado.

En las páginas subsecuentes quiero demostrar que el marco conceptual de Clausewitz, tal como se presenta en el capítulo I del libro I, se halla fatalmente estropeado; y que, hasta que se comprendan sus defectos, y hasta que se les sustituya por algo mucho más simple y lógicamente sensato, la unidad de su pensamiento ha de permanecer confusa e incluso sus ideas más brillantes han de ser aprehendidas como a través de una niebla de mistificación y distorsión. Ésa, estoy seguro, ha sido la experiencia de muchos de los lectores más inteligentes y sinceros de *De la guerra.* Han luchado por asir, aceptar y aplicar un marco de ideas centrado en el contraste entre la Guerra Absoluta y la Guerra Real, pero no han podido reconocer que —lo mismo que con otros filósofos grandes pero oscuros— el marco especial de ideas de Clausewitz bien puede haberle ayudado a lograr una comprensión inicial de sus problemas, pero que luego puede haber ejercido una influencia fatalmente restrictiva y deformadora sobre su modo de abordarlos. Al decir lo anterior, no sugiero que, consecuentemente, Clausewitz deba seguir siendo un pensador impenetrablemente oscuro, la reservación de algunos especialistas cultos y lógicamente capaces, únicos en poder separar en él lo que es mejor de lo que es confuso y falaz. Por el contrario, sería más correcto decir que quiero rescatar a Clausewitz de los especialistas clausewitzianos. Porque, por excelente e

indispensable que sea la labor que han desarrollado por el camino de la elucidación detallada, no se les ha ocurrido pensar si su sistema conceptual es inteligible *per se* o cuando se le compara con otros sistemas conceptuales existentes en las ciencias sociales. Han procedido —y con frecuencia ocurre así con comentadores aplicados de filósofos oscuros— como si estuvieran descubriendo un ángulo excepcional del universo intelectual, que no admite ninguna comparación útil con otras regiones conocidas, sino que debe ser aprehendido —seguido o integrado— en sus propios términos particulares. Pero, sin posibilidad de comparación y, por tanto, de crítica, no puede haber verdadera comprehensión. Y me parece intolerable que, para la mayoría de sus lectores, tanto en Clausewitz haya permanecido velado en una semiinteligibilidad que un poco de crítica y de reconstrucción podían haber desvanecido fácilmente; tanto más cuanto que sus debilidades y sus fallas obedecen sobre todo a su desdichada herencia filosófica y, más específicamente, lógica.

Como sabe todo aquel que ha leído *De la guerra* aunque sea rápidamente, su problema fundamental se localiza en algún punto entre dos grupos de enunciados, cuyo ejemplo tomaré aquí del capítulo I del libro I. Los enunciados 1-5 proceden de las primeras secciones de ese capítulo y los enunciados 6-10 de las últimas. Los enunciados 1 y 10 nos dan, respectivamente, la definición inicial ("de un nivel") y la definición final ("de tres niveles") que Clausewitz hace de la guerra.

1) "La guerra es un acto de violencia cometido para obligar a nuestro adversario a cumplir nuestra voluntad." *2)* "[En su 'elemento' o su esencia] la guerra no es sino un duelo difundido, entre dos contendientes, cada uno de los cuales trata de derribar a su adversario, haciéndolo así incapaz de posterior resistencia." *3)* "Como el empleo de la violencia física en modo alguno excluye el empleo de la inteligencia, resulta que quien recurre a la fuerza pródigamente… encuentra que tiene ventaja sobre aquel que la usa con menos vigor." *4)* "De ahí que, como en la guerra cada parte trate de dominar a la otra, sobrevenga una acción recíproca que debe aumentar en extremo." Y, por ese motivo, *5)* "Desarmar o destruir al enemigo… o amenazar con hacerlo… siempre debe ser la meta en la guerra." Así, Clausewitz introduce su idea de la Guerra Absoluta.

Al pasar al segundo grupo de enunciados, tenemos: *6)* "La guerra es un acto político… y también un efectivo instrumento político, una continuación del comercio político y la ejecución de éste por otros medios." *7)* "En ninguna circunstancia debe considerarse la guerra algo independiente… La política se entrelaza con la acción total de la guerra y debe ejercer una influencia continua sobre ella…" *8)* "Las guerras deben diferir en carácter, según los motivos y las circunstancias a los que obedecen." *9)* "El paso inicial, más grande y más decisivo de un hombre de Estado o de un general consiste en entender el tipo de guerra en que interviene, y en no tomarlo por algo distinto, o en no desear que fuese algo distinto, de lo que, dadas las circunstancias, es posible que sea."

10) "La guerra… es una magnífica trinidad, compuesta de la violencia original de sus elementos, del juego de probabilidades y de suerte que hacen de ella una actividad libre del alma, y de su naturaleza subordinada como instrumento político, respecto del cual pertenece al dominio de la Razón…" Así, Clausewitz introduce su idea de la Guerra Real o de la Guerra concebida como un Instrumento Político.

Todos los comentadores concuerdan en que la mayor dificultad de Clausewitz consistió en explicar la relación entre esas dos "ideas de la guerra"; y casi todos los comentadores han supuesto que su aparato lógico era el adecuado a la tarea de demostrar si nuestros dos grupos de enunciados son tan contradictorios o, al menos, tan opuestos como parecen ser, o si, quizás, en cierto sentido, son complementarios o se hallan en cierta relación de subordinación el uno respecto del otro. A ese respecto, hay pruebas de cuando menos cuatro posiciones distintas sostenidas por Clausewitz en diferentes épocas y en diferentes etapas de la redacción de *De la guerra.* La primera posición, que data de su ensayo *Estrategia* de 1804, consiste en que, siendo la única meta militar adecuada la destrucción (o la inhabilitación) del enemigo (como en los enunciados 3-5 antes citados), toda consideración política que actúe como freno sobre ella debe, por definición, obstaculizar la acción militar efectiva.[15] La segunda posición es más moderada. Todo jefe debe tener en cuenta *tanto* la meta militar esencial —la destrucción o la inhabilitación del enemigo— *como* las metas y las condiciones políticas que hay detrás de toda guerra real y que, ciertamente, la motivan. Por algún medio —y Clausewitz no puede dar ninguna fórmula para explicar exactamente cómo— el jefe debe tratar de conciliar esas dos metas siempre que se hallen en conflicto. La tercera posición consiste en que, en todo conflicto de ese tipo, se debe conceder primacía a las consideraciones políticas. A veces, las exigencias militares pueden oscurecer brevemente esa verdad: pero la guerra no podría entenderse en absoluto —y, en rigor, no podría operar en absoluto— sino bajo la dirección y el control políticos.[16] La cuarta posición lleva a esa línea de pensamiento mucho más lejos. El conflicto entre las metas militares y políticas, hasta ese punto dado por un hecho, es más aparente que real. Detrás de cada guerra, de cualesquier grados de intensidad y destructividad, hay condiciones y decisiones políticas que igualan *y explican* ese grado de intensidad y de destructividad. Pese a las apariencias, ninguna guerra está dirigida políticamente en mayor o menor medida que otra. Si la política es mezquina, agradablemente planeada o vacilante, también lo serán las medidas militares que exige. Por otra parte, "si la política es grande y sólida, también lo será la guerra, que, entonces, podrá acercarse a su *forma absoluta*".[17]

Podríamos condensar y generalizar esas distintas posiciones, preguntando: ¿debe la imagen de la guerra como una actividad esencialmente autodividida, con las necesidades y las condiciones políticas tirando en un sentido y las exigencias puramente militares en otro, preferirse a la de la guerra como una actividad esencialmente unificada —bajo la

égida de la política estatal—, condición que sirve para unir, para propósitos de la teoría, a guerras de las características y las intensidades aparentemente más diversas? Pero, antes que tratar de decidir entre una y otra imagen de la guerra, quisiera ahora poner en tela de juicio los supuestos comunes a ambas imágenes. Y, con ese propósito, aunque la idea de Clausewitz de la Guerra como Instrumento Político se considere generalmente el apogeo de su pensamiento militar, nosotros debemos enfocar nuestra atención sobre su idea de la Guerra Absoluta. Porque, si bien su explicación de la Guerra como Instrumento Político puede criticarse en algunos aspectos, no hay problema alguno respecto del significado de los términos empleados. La situación es muy distinta en cuanto a la idea de la Guerra Absoluta. Éste es un término de arte, cuyo lugar en su pensamiento Clausewitz no explica por ningún lado tan cabalmente como su importancia lo exige. Por eso, a continuación trataré de mostrar tanto el modo en que Clausewitz dio con la idea de la Guerra Absoluta y llegó a considerarla la clave principal de toda comprensión de la guerra, como el modo en que, posteriormente, trató de presentarla como consecuencia necesaria de su (primera) definición de la guerra, lo mismo que de lo que queremos decir o pensamos siempre que nos valemos del término general de "guerra", en el razonamiento abstracto o teórico. De ese modo, podemos tener una comprensión suficientemente clara de aquello a que equivale el sistema o marco conceptual de Clausewitz y podemos, también, ver por qué no debe aceptarse como base necesaria de sus enseñanzas fundamentales sobre la guerra.

El sistema conceptual de Clausewitz se apoya en el supuesto de que nuestros dos grupos de enunciados, 1-5 y 6-10, pp. 98-99, no describen ni oponen simplemente dos grandes fuerzas e intereses que encuentran su expresión en todas las guerras: se supone que esas fuerzas o intereses —y su ostensible oposición— son *impuestas necesariamente a nuestro pensamiento* desde el momento en que nos ponemos a pensar clara y sistemáticamente acerca de la naturaleza general de la guerra. Entonces apreciamos que los enunciados 1-5 nos muestran la lógica interna de la operación de la guerra, en tanto que los enunciados 6-10 nos revelan su función social fundamental. ¿Qué, entonces, fue lo que llevó a Clausewitz a creer que la lógica interna de la guerra está contenida en su idea de la Guerra Absoluta?

No *sabemos* nada acerca del origen de esa idea en el pensamiento de Clausewitz. Pero creo que podemos conjeturar, con confianza razonable, un hecho de importancia a ese respecto. Hay pruebas aceptables de que Clausewitz en cierto modo recibió una gran influencia de Kant, aunque la manera siga siendo incierta.[18] Pero hay sólidas razones para pensar que fue en cuanto a su metodología, puesto que un rasgo esencial de su marco conceptual sigue de cerca un principio metodológico con el que todos los lectores de Kant están familiarizados. Haciendo a un lado los tecnicismos, equivale a lo siguiente. Al establecer cualquier división principal entre los intereses humanos, por ejemplo entre

el conocimiento formal y el empírico, o entre los elementos racionales y animales (o mecánicos) de la conducta humana, Kant piensa que el principio de la división debe ser establecido de la manera más tajante y más extrema posible, como si, por ejemplo, pudiera haber (aunque, en realidad, no haya) conducta totalmente racional o conocimiento totalmente desprovisto de contenido sensible. Una vez que nuestro principio de división (con el que Kant casi invariablemente es dicotómico) ha sido establecido de esa manera extrema e inequívoca, ya pueden considerarse con seguridad todos los factores que parezcan modificarlo en casos particulares. Clausewitz utiliza ese principio metodológico en cada fase de su pensamiento, hasta la revisión final del capítulo I del libro i, con objeto de distinguir la guerra de otras formas de acción social organizada; y el resultado es su idea de la Guerra Absoluta. Dado que la guerra se distingue de otras formas de acción social por los modos en que recurre a la violencia, inicialmente, su modo de utilizar la violencia debe ser aprehendido en su forma extrema, en la que no hay ni rastro de sobreposición a los procesos de negociación, de persuasión o de presión no militar de cualquier tipo.[19] Y eso significa la utilización de la violencia para la victoria total a cualquier precio, esto es, la destrucción o la inhabilitación total de las fuerzas enemigas. En la actualidad sabemos que Clausewitz asistió a las conferencias de Kiesewetter sobre Kant, mientras se hallaba en la Escuela de Guerra de Berlín, en 1803; y la idea de la Guerra Absoluta aparece de hecho, si no es que de nombre, en un ensayo sobre estrategia que escribió al año siguiente. Por eso, me parece sumamente probable que esa idea sea de origen o, cuando menos, de inspiración kantiana: lo que, desde luego, no equivale a afirmar que Clausewitz tuviera un conocimiento detallado o siquiera de primera mano de los trabajos de Kant, ni una visión profunda de su filosofía.

Explicada hasta ese punto, la idea de la Guerra Absoluta carece de rasgos sustanciales. A decir verdad, parece claro que, en ciertos terrenos, una distinción forjada de acuerdo con el principio de Kant resulta tristemente engañosa. (Imagínese que en estudios políticos fuésemos a proceder con base en el principio de que todo partido o cualquiera otra agrupación debe definirse en términos de sus miembros o sus manifestaciones más extremas.) Empero, desde un principio, Clausewítz parece haber sentido que, en la idea de la Guerra Absoluta, se había encontrado con algo más que un principio metodológico, que ya poseía un talismán o una guía hacia lo que, con vaguedad deliberada, llamaré "el hecho más importante en cuanto a la guerra". Y esa creencia pronto se vio fortalecida por dos consideraciones, que sólo puedo mencionar brevemente en este punto. Primero, a él le parecía que Napoleón debía su éxito al hecho de que planeaba sus campañas y sus batallas de modo que se aproximaba cercanamente a la idea de la Guerra Absoluta, en tanto que sus adversarios planeaban las suyas como si el suceso —contra Napoleón— fuese cuestión de alguna pérdida o ganancia territorial menor. Napoleón quizás no haya enseñado al mundo lo que *es* la guerra, como un hecho

o como una regla general; pero, en opinión de Clausewitz, ciertamente había enseñado al mundo cómo deben pelearse las guerras, dado que la guerra es un asunto serio, en que el resultado bien puede ser la supervivencia o la desaparición de las naciones. En segundo lugar, cuando Clausewitz empezó a escribir ensayos y capítulos sobre entrenamiento militar, notó que los principios de táctica y de estrategia tradicionalmente reconocidos quedan ejemplificados de manera más clara y efectiva en guerras que se aproximan a la forma Absoluta que en aquellas que él calificó, en cierta fase de su pensamiento, de "guerras a medias": es decir, guerras cuya lógica interna queda oculta o nublada por la interferencia de consideraciones políticas que de ningún modo contribuyen a la prosecución efectiva de la guerra.[20]

Ésas son consideraciones de peso que contribuyen a explicar en algo la creencia de Clausewitz de que la idea de la Guerra Absoluta era "el hecho más importante en cuanto a la guerra" o que, cuando menos, se orientaba hacia él. Pero no fue sino hasta su revisión final del capítulo I del libro I, cuando intentó probar formalmente dicha posición. Ese capítulo, revisado de manera definitiva, consiste en un argumento inhabitualmente compacto y complicado, que pone de manifiesto la relación, en el pensamiento de Clausewitz, de algunas ideas que en alguna otra parte reciben un tratamiento enteramente separado: por ejemplo, la relación dialéctica entre el ataque y la defensa en todas las fases y en todos los niveles de la guerra, la relación íntima de lo que él llama la "fricción" en la guerra, con todas las contingencias e incertidumbres, igual que con todas las interferencias políticas, a las que está sometida toda guerra. Y, a ese respecto, el Capítulo I del libro I, presta un útil servicio a los lectores preparados convenientemente. Mas, para nuestros actuales propósitos —la preocupación de Clausewitz por la naturaleza general de la guerra—, lo que importa en él es la estructura lógica de su argumento principal, que resulta totalmente inadecuado y confuso, y a veces francamente falaz. Para los estudios clausewitzianos es de primera importancia mostrar por qué ocurre así, no sólo porque ese célebre primer capítulo ha causado tanta ofuscación a incontables lectores, sino porque, una vez que sus errores quedan expuestos, es relativamente fácil ver el modo en que Clausewitz podía haberlos evitado, si tan sólo hubiera ampliado ciertas sugerencias que hace en otros pasajes de *De la guerra.* Si, por consiguiente, en los párrafos subsecuentes parezco indebidamente severo con Clausewitz, es con el propósito de rescatar y de volver a plantear su idea principal en torno a la guerra, de una manera que admita una aceptación y una aplicación más fáciles.

Al leer el capítulo I del libro 1 nos enfrentamos a dos dificultades principales. Como se sugiere en nuestros enunciados 1-10 de las pp. 98-99, Clausewitz empieza con un argumento cuyo propósito es demostrar la primacía de la idea de la Guerra Absoluta: en pocas palabras, que expresa el hecho más importante en cuanto a la guerra, tanto en la práctica como por lo que toca a su comprensión teórica; y, a eso de la tercera parte,

cambia a un argumento complejo en que se pretende demostrar que, considerada en sí misma, la idea de la Guerra Absoluta es una abstracción engañosa, cuya utilización debe quedar subordinada a la idea de la Guerra como Instrumento Político. El problema surge en la transición de la primera a la segunda parte del capítulo. Vinculado a lo anterior, existe un segundo obstáculo terminológico ostensible, aunque resulte ser mucho más que eso. El primer argumento, destinado a establecer la primacía de la Guerra Absoluta, consiste en la aseveración de que esa idea se desprende de la primera definición de la guerra de Clausewitz (nivel único): la Guerra Absoluta se presenta como una verdad por definición, como una verdad necesaria. El segundo argumento, destinado a degradar la idea de la Guerra Absoluta, se apoya en una doctrina concerniente al significado de los términos abstractos o de las ideas en general, independientemente del modo en que están definidos en alguna teoría particular, si lo están. Ambos argumentos quedan comprimidos e inexplícitos hasta cierto punto; pero no puede caber duda alguna respecto de las funciones que se desea que cumplan, ni en cuanto a las bases generales en que se apoyan sus conclusiones o a que ambos son argumentos muy malos.

En el primero, la conclusión necesaria no se desprende de la primera definición de la guerra de Clausewitz (nuestro primer enunciado), sino de un *ejemplo* sumamente específico de ella (nuestro segundo enunciado). Clausewitz tampoco se habría acercado a su meta principal —demostrar que la idea de la Guerra Absoluta expresa el hecho más importante en cuanto a la guerra— si su conclusión se *hubiese* desprendido de su definición de la guerra. No existe razón intrínseca para que el hecho más importante en cuanto a cualquier término deba deducirse de su definición: en ese sentido, hacerlo muy bien puede resultar lógicamente oportunista. De ese modo, puede afirmarse que el hecho más importante en cuanto a la familia es que sirve para mantener la propiedad privada, y que el hecho más importante en cuanto al dinero es que facilita el crédito; pero ninguna de esas funciones es deducible de la definición dada de la familia o del dinero. Consecuentemente, ese intento, por parte de Clausewitz, de ofrecer una defensa formal de la primacía de la Guerra Absoluta debe calificarse de fracaso.

Sin embargo, volvámonos hacia el argumento mediante el cual trata, en las secciones posteriores del capítulo, de desconocer la primacía que tan largamente había concedido a la idea de la Guerra Absoluta. En la medida en que ese argumento presenta la importancia de la fricción, de la incertidumbre y de la asimetría respecto de la fuerza que Clausewitz encuentra entre la defensa y el ataque en todas las formas de guerra conocidas, es pertinente e impresionante. El argumento expone algunas consideraciones que, tomadas en conjunto, muestran hasta qué punto con frecuencia es sumamente difícil, si no es que imposible, preparar, dirigir y librar un batalla de acuerdo con el principio de la Guerra Absoluta. Y, por ser así, la primacía que Clausewitz atribuye a esa idea ciertamente exige mayor elucidación y mayores pruebas o, posiblemente, una

refutación. Pero, en realidad, Clausewitz no da nada de eso. Incluso antes de presentar las pertinentes críticas anteriores, admite que aceptar la idea de la Guerra Absoluta en tanto que lógica interna de todo combate equivale a volver la espalda a algunos de los hechos más obvios de la experiencia militar y a caer en una especie de "sueño lógico". ¿Cómo puede explicarse esa extraordinaria *volteface*?

En ese punto, el eje de su argumento es la aseveración —conocida de todos los lectores de Berkeley y de Hegel— de que todas las ideas abstractas son falsificaciones de la realidad, simplemente porque son, por definición, selectivas. Abstraerse es simplificar, y aceptar la simplificación equivale a engañarse. Pero, para lo anterior, la respuesta obvia y suficiente es que toda comparación, toda generalización, toda teoría y, a decir verdad, todo pensamiento, implica selección y abstracción de algún tipo. Pensar no significa abarcar la totalidad de lo real, ni quedar comprendido en ella. Por tanto, no tiene sentido impugnar toda abstracción particular, simplemente por ser abstracta; en todo caso, la cuestión pertinente es si determinada abstracción particular es o no es útil, esclarecedora, comprobable y adecuada, dentro de los límites de un área problemática determinada. ¿Arroja luz la idea de la Guerra Absoluta sobre ciertos aspectos de la guerra que, de otro modo, serían descuidados fácilmente? De ser así, es entonces de verdadera —y acaso de suprema— importancia, tanto para la teoría como para la práctica militar. Pero, en las fundamentales secciones 6 a 8 del capítulo I del libro I, Clausewitz adopta una actitud tan polémica hacia la abstracción en general, que olvida esas verdades obvias. Escribe como si no pudiera haber puente alguno entre las abstracciones simplificadas de la teoría de la guerra, con sus significados simples determinados, y el carácter interminablemente complejo, variable y "camaleónico" de la guerra que nos revelan la experiencia y la historia. "La guerra en lo abstracto" o "la guerra de acuerdo con nuestro concepto de ella" es para él algo que carece de contraparte o de justificación "fuera de nuestra mente": es "guerra sobre el papel", una cuestión de simples "leyes escritas", una especie de "sueño lógico".[21] Es una conclusión extraordinaria de un hombre que en todo su libro había hecho una explicación tan persuasiva de la necesidad de los principios generales de la guerra (con propósitos educativos) y de la necesidad de mantenerlos constantemente adaptados a las exigencias de la acción.

Esa parte del pensamiento de Clausewitz constituiría un terreno de caza ideal para estudiantes de lógica filosófica. Brinda ejemplos inhabitualmente "vivos" e importantes de los tipos de error (categórico) muy general del que los filósofos constantemente se acusan entre sí, pero que rara vez ejemplifican a partir de obras de teoría científica: en particular, se apoya en un perfecto caso del libro de texto de la llamada "teoría nominal del significado de los términos generales". Pero, en vez de seguir adelante con sus errores, prefiero sustituirlos en este punto por una reconstrucción, basada en muchos otros pasajes de *De la guerra,* de los que a mí me parece que fueron aspectos positivos

de la obsesión de Clausewitz, largamente sustentada, aunque finalmente descartada, por la idea de la Guerra Absoluta. La reconstrucción siguiente nos capacita para apreciar por qué durante tanto tiempo pudo considerar la idea de la Guerra Absoluta de suprema importancia para la teoría bélica, aunque supiera que se veía refutada por los hechos más simples de la experiencia militar. La reconstrucción contiene cinco pasos.

1) Pelear significa tratar de infligir cambios físicos inhabilitadores o físicamente dolorosos —sobre todo golpes, pero también torceduras, caídas y todo tipo de inhabilitaciones— a un oponente activo. *2)* Cuanto más intensamente descarguemos, por ejemplo, nuestros golpes, menos tolerable se hace la situación para nuestro adversario; y si se descargan con suficiente fuerza en los lugares debidos, quebrantarán tanto su fortaleza como su deseo de proseguir la lucha. (En un caso extremo de lo primero, el adversario perece; en el segundo, se rinde incondicionalmente.) *3)* La perspectiva o el miedo de un resultado así puede inducir a nuestro adversario a dejar de pelear mucho antes que el propio resultado se alcance; mas esa posibilidad no puede afectar el modo —el único modo lógico— en que debemos conducir la lucha (o la guerra): es decir, empleando desde el principio y mientras sea necesario toda la fuerza de que podemos disponer. *4)* Todo lo dicho hasta aquí "por nuestra parte" es igualmente válido por parte de nuestro adversario: si es lógica, cada parte debe entonces pelear del modo y con los medios que eleven al máximo su oportunidad de ganar completamente, aunque eso esté más allá de sus verdaderos intereses, y en la inteligencia de que su adversario, de ser lógico, hará lo mismo. *5)* Éste es el principio de la Guerra Absoluta. El modo en que su lógica puede avenirse o subordinarse a la lógica calculadora y con frecuencia comprometedora del Estado constituye el problema esencial de Clausewitz.

El problema planteado de ese modo es irreal e innecesario; porque se apoya en una equivocación lógica en el paso 3. En donde afirmamos que "esa posibilidad *no puede* afectar el modo…" todo lo que teníamos derecho a afirmar era que "esa posibilidad *no necesita* afectar el modo en que debemos conducir la lucha (o la guerra)". Porque es fácil ver que si hay posibilidad de que nuestro adversario esté de acuerdo en detener el combate, en condiciones que serían ventajosas para nosotros, entonces la lógica exige que cuando menos nos preguntemos si proseguir la lucha *à outrance* es racional. Entonces pudiera parecer que es espantosamente inútil; a decir verdad, podría echar por tierra la oportunidad de una paz ventajosa a la que habría conducido la reducción de nuestra presión militar. Hay que admitir que, en un caso determinado, ninguna de esas consideraciones pudiera ser suficiente para justificar una reducción de nuestra presión militar sobre nuestro adversario. Pero, enfáticamente, es el tipo de consideraciones que los gobiernos inteligentes con frecuencia han explorado y explotado, a fin de poner término ventajoso a una guerra onerosa. Y, por ser así, tenemos bases para una duda más general respecto de la aseveración hecha en los pasos 3 y 4 de que sólo hay *un*

modo lógico de luchar, que es elevar al máximo nuestras oportunidades de ganar, *completamente.*

En *De la guerra* hay algunos pasajes de los que podría decirse que se basan en esa última crítica o que le dan una forma positiva. De la manera más evidente, en la "Nota" de 1827, Clausewitz afirma que hay dos tipos de guerra radicalmente distintos: uno (la Guerra Absoluta) en que la meta es la "inhabilitación" total del enemigo, para que le podamos imponer los términos elegidos; el otro, en que la meta consiste en obtener ciertas ventajas (particularmente territoriales) sobre el enemigo, que con posterioridad pueden utilizarse como cartas de negociación en las conversaciones de paz. Clausewitz observa que siempre habrá "transiciones" de un tipo de guerra al otro, pero que, sin embargo, *para fines tan diferentes,* las tendencias dominantes de la guerra siempre serán evidentes. Eso sugeriría que hay dos modos o estilos de llevar la guerra, correspondientes a las dos metas, aunque haya cabida para una transición o un giro del uno al otro en el transcurso de cualquier guerra real. Empero, como ya se ha observado, Clausewitz no desarrolló esa línea de pensamiento en su revisión final del capítulo I del libro I.

Una vez más, a lo largo del capítulo II del libro I, Clausewitz insiste en que, si bien en la guerra hay muchos fines u objetivos distintos, los medios característicos de la guerra —los medios imprescindibles y, a la postre, los únicos suficientes— son el combate o la lucha. Ése es el elemento común o intermedio que explica la posibilidad de transición entre los dos tipos de guerra descritos en la "Nota". En el primero —que, por conveniencia, llamaré en lo sucesivo "guerras de inhabilitación"— los golpes se descargan constantemente, sobre todo en una misma dirección, con vistas a inhabilitar al enemigo en su punto más débil. En el segundo —que en lo sucesivo llamaré "guerras de ventaja"— los golpes se descargan dondequiera que el enemigo sea vulnerable, con vistas a dañarlo y a ponerlo en desventaja —lo mismo que a desalentarlo— de una manera general.[22] El primer tipo de combate quizá sea más raro y más costoso; pero sus éxitos, cuando se logran, son incomparablemente mayores. Por otra parte, el segundo tipo de combate parece admitir adaptaciones más sutiles y, por tanto, ser un instrumento más elástico de política estatal (punto al que volveremos con posterioridad). Al principio de una guerra de ventaja, cada adversario comparará sus probables ganancias con su costo probable y tolerable. Si, dado el caso, éste fuera demasiado elevado para él, puede apaciguarse y detener la guerra, y aceptar sus decepcionantes pérdidas en lugar de otras pérdidas aún más intolerables. Pero Clausewitz concluye esa parte de su argumentación con una nota de lo más sorprendente. Advierte a los jefes militares y a los gobiernos que favorecen las "guerras de ventaja", en la creencia de hallarse a salvo de desastres peores y más costosos, de que esa creencia puede decepcionarlos. Las estrategias calculadas más sutilmente, basadas en la ponderación de nuestros propios riesgos y nuestras propias ventajas, lo mismo que de los del adversario, pueden dejar al jefe militar más sagaz

expuesto a un golpe definitivo por parte de un adversario cuyos recursos o cuyo arrojo ha subestimado: es la calamidad más terrible que puede suceder a un comandante en la guerra. Es ese peligro —la posibilidad permanente más que la probabilidad calculada de la inhabilitación— el que, más que cualquiera otra cosa, explica la obsesión de Clausewitz por la Guerra Absoluta. En la inteligencia de que un comandante debe ocupar siempre el primer plano, porque representa los peores y los mejores resultados que se le han de acreditar.[23]

Esa línea de pensamiento, que tiene eco en muchos otros pasajes de *De la guerra,* fue considerada por el más grande de los comentadores y críticos de Clausewitz, Hans Delbrück, que derivó de ella su doctrina de dos tipos de estrategia: la del derrocamiento *(Niederwerfungsstrategie)* y la del agotamiento *(Ermattungsstrategie).*[24] En esa doctrina, las bases principales de la transición de una forma de guerra a otra se exponen con una claridad que Clausewitz no logra. Sin embargo, es de dudar que Delbrück, lo mismo que Clausewitz, reconociera el papel decisivo que la idea de esas transiciones debe desempeñar en la elucidación del concepto de guerra. Ambos teóricos son proclives a escribir desde el punto de vista del comandante que acepta una misión y que decide, desde el principio, cómo puede cumplirla mejor, decidiendo en realidad según los lineamientos o el carácter de la batalla o la campaña futuras. Pero, obviamente, la batalla o la campaña por venir pueden depender tanto, si no es que más, de la decisión de su adversario como de la propia. Nos acercamos aquí a un punto que, como hemos de ver en el capítulo V, impresionó profundamente a Tolstoi: a saber, que una sucesión de movimientos improvisados *ad hoc* de dos ejércitos, por restricción, pueden determinar progresivamente los movimientos y las disposiciones futuros del otro, hasta que la batalla se hace inevitable, aunque en circunstancias, y quizás con consecuencias, de las que no puede decirse con propiedad que hayan sido planeadas, escogidas o, en sentido serio alguno, aceptadas por ninguna de las partes. Clausewitz revela cierta conciencia de ese punto en algunas de sus exposiciones históricas (especialmente en su relación de la campaña de 1812) e, indirectamente, en los muchos pasajes de *De la guerra* en que insiste en la importancia que para todo comandante tiene *persistir en el objetivo asignado,* en contra de la tentación de apartarse de él a medida que las circunstancias, el peligro o la oportunidad puedan sugerirlo. Sin embargo, lo que no percibe es que, en el transcurso de una campaña, incluso el comandante más decidido puede verse obligado, so pena de total destrucción de su ejército, a pasar de una forma de guerra (en meta y estrategia) a otra. Las campañas de Napoleón, a quien Clausewitz tiene por maestro supremo de la guerra de inhabilitación, ofrecen muchos ejemplos de esos cambios obligados. Mas, con objeto de lograr una entera apreciación del punto de que aquí se trata —la importancia esencial de la transición de una forma de guerra, o de un estilo de lucha, a otra—, permítaseme cerrar esta parte de nuestra exposición con un ejemplo muy

sencillo.

Considérese a ese respecto un encuentro ordinario de boxeo. Es muy posible que cada boxeador salga con un plan claro y definido en mente: buscará la victoria por puntos o la victoria antes del límite, y, después de algunas maniobras preliminares, procederá en consecuencia. Pero, notoriamente, un contendiente que sale con un plan en perspectiva puede verse llevado por la oportunidad, la desesperación ante una resistencia inesperada, o el simple *crescendo* de la lucha a cambiar su método de combate en el curso del encuentro. El peligro de alguna derrota por puntos puede llevarlo a hacer frenéticos esfuerzos por anotarse un *knockout* o la imposibilidad de lograrlo puede inducirlo a combatir por una simple victoria, un empate o, incluso, una derrota honorable por puntos. De ese modo, todo acto de lucha, y no solamente la guerra, contiene en sí la semilla o la posibilidad de uno u otro resultado; y la naturaleza del resultado, absolutamente lo mismo que el problema de quién será el vencedor, puede permanecer dudosa hasta el propio final del encuentro.

Permítaseme ahora tratar de resumir mi propuesta reconstrucción del sistema conceptual de Clausewitz. Él distinguía una división espontánea esencial —a veces le parecía una contradicción— en la planeación y la ejecución de cualquier guerra. En un principio, asimilaba esa división a un simple conflicto entre la lógica del combate, por una parte, y, por la otra, las funciones y las condiciones políticas de la guerra. Posteriormente, trató de explicarla de diversas maneras y, de vez en cuando, subordinaba enteramente la lógica del combate a la idea de la Guerra como Instrumento Político. Pero, junto a ese planteamiento, que culmina en la conclusión del capítulo I del libro I, existe otro hilo en su pensamiento: a saber, que hay dos maneras fundamentalmente distintas de pelear, una en que todo esfuerzo va encaminado al golpe inhabilitador, otra en que la posición, la fuerza y los recursos se explotan para obtener cualquier ventaja disponible. Ninguno de esos modos de pelear es más natural o más lógico que el otro. Cada cual tiene su empleo en las relaciones internacionales; cada cual implica esfuerzo militar, capacidad y disciplina característicos; y cada cual exige decisión política firme y enterada. El gran atractivo de esta segunda línea radica en que hace justicia a los hechos de la historia militar, incluso el hecho de que ambas clases de guerra están sujetas a dirección y control políticos, aunque sin duda de tipo un tanto diferente. Al propio tiempo, al subrayar las frecuentes transiciones entre los dos tipos de guerra, nos permite hacer justicia a las dos posiciones siguientes: la primera, que, en rigor histórico, muy pocas guerras se acercan a la forma Absoluta y, sin embargo, en segundo lugar, que la sola posibilidad de que una guerra se aproxime a la forma Absoluta *constituye y debe constituir* la idea predominante en el pensamiento de un comandante, puesto que representa el éxito supremo o el peor desastre que puedan ocurrirle.

Si ahora se nos objeta que Clausewitz nunca desarrolló enteramente este último

punto, mi respuesta es que, en algunos pasajes, tan a punto está de decirlo que el resultado es lo mismo: que en el sentido de hacer justicia a ambos, en efecto reconcilia las dos influencias (y polos) principales de su pensamiento militar; y que ésa es una posición que va muy de acuerdo con su visión histórica de la guerra: del desarrollo de la guerra que él había presenciado y de todo el futuro incalculable que él le concedía. Terminaré con algunas palabras a ese respecto.

El criterio más difundido en torno a la filosofía de la guerra de Clausewitz es que su esencia radica en su concepto de la guerra como continuación de la política, por adición de otros medios, o, más simplemente, de la guerra como instrumento político. Pero ese criterio, aunque defendido por auténticos admiradores de Clausewitz, puede resultar engañoso. Dicho criterio sugiere que, aunque enfocado en muchos de sus capítulos sobre cuestiones específicamente militares, su verdadero interés era de tipo más general: se centraba en la política y, sobre todo, en las relaciones, las tensiones y las luchas entre diferentes unidades políticas. Esa sugerencia hace a Clausewitz más respetable: porque, en la actualidad, muchos piensan que, excepto cuando se le estudia dentro del horizonte más amplio de la política y la sociología, la guerra es un tema tan detestable por su contenido como pobre por su interés teórico. Mas la verdad simple y evidente es que el principal interés de Clausewitz radicaba en la guerra: a ese respecto, su libro refleja al hombre y el hombre era el intérprete de su tiempo. *De la guerra* trata enfáticamente de la guerra y primordialmente fue escrito para militares. Su tema es la guerra, y las distintas cualidades, relaciones y dependencias que Clausewitz atribuye a la guerra en el curso de su libro están vinculadas por una meta única: poner en claro lo concerniente a ese trágico aspecto de la vida humana y el modo en que opera. Como muchos de sus comentadores han observado, *De la guerra* nos brinda no una apología de la guerra, sino algo mucho más semejante a una fenomenología de ella: tarea ésta que se hace necesaria por el hecho de que tan difícil es aprehender la idea de la guerra, clara y totalmente, con anterioridad a la conciencia, como realizar la misma operación con ideas igualmente medulares y elusivas como la paz, la justicia, la libertad, la felicidad y el amor. En contraste, las observaciones de Clausewitz sobre política (en todo caso, en *De la guerra*) son curiosamente abstractas y pobres. A decir verdad, se hallan limitadas a una sola idea brillante, que ninguno de sus expositores parece haber notado, a saber, que el Estado es el representante, o el agente, de los intereses generales de determinada comunidad, *ante otros Estados.* La evidente circularidad de la afirmación en realidad expresa que Clausewitz reconoce la verdad supremamente importante de que hablar del “Estado” *per se* siempre resulta engañoso: ningún Estado sería un Estado si no existiera como uno en una pluralidad de Estados distintos y (cuando menos potencialmente) rivales. Y ésa es una idea que, dada la tradición establecida de la filosofía política occidental, difícilmente podría habérsele ocurrido a un pensador al que no le hubiese preocupado,

principalmente, la naturaleza de la guerra.

Pero la sugerencia de que Clausewitz fue esencialmente un teórico político (pese a su disfraz eminentemente militar) debe desecharse tras un examen más detenido. Esa sugerencia lo despojaría de su singularidad y su originalidad. Otros, antes que él, han reconocido el papel decisivo de la guerra en la política: Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu y Rousseau, por mencionar sólo a los más grandes. Mas el interés fundamental de Clausewitz difería del suyo. *De la guerra* surgió de su descontento con ciertas doctrinas militares específicas, respecto de cómo emprender y ganar guerras, no respecto de cómo valerse de las guerras para alcanzar fines políticos como la seguridad, la fuerza y la libertad nacionales o cualquier otra cosa. Reconocidamente, en sus disertaciones más generales sobre la naturaleza de la guerra, Clausewitz llama nuestra atención hacia aspectos de ella que tienen importancia primordial para la política, por lo cual *De la guerra* resulta un libro de considerable valor educativo para prácticos y teóricos políticos por igual. Pero a eso debemos agregar que dichas cualidades educativas siempre se expresan en los términos más generales: lo último que Clausewitz hubiera pretendido hacer en *De la guerra* es enseñar a los políticos su propio oficio. Lo anterior es tan cierto que un argumento frecuente en la crítica de Clausewitz, especialmente entre sus lectores con mayor formación sociológica, es que da la guerra tan enteramente por sentada como preocupación motriz, que no muestra interés positivo alguno por los tipos particulares de situación social y política que puedan derivar de ella, o que la prolonguen o la intensifiquen; menos todavía pregunta cómo puede la guerra contenerse, limitarse o erradicarse eventualmente del panorama humano. En suma, con cierta razón, aunque no con verdadera justicia, puede criticarse a Clausewitz por haber dado una esclarecedora anatomía de la guerra —de su acción en general y de los movimientos posibles de las partes por separado—, pero sin agregar nada a nuestra comprensión de su fisiología, de las fuerzas vitales que la provocan y la mantienen en operación.

Esas demandas y contrademandas, críticas y refutaciones, respecto de los intereses y las intenciones esenciales de Clausewitz, nos inducen a intentar algo que a él nunca se le ocurrió dar: una caracterización general de lo que podría llamarse su visión histórica de la guerra. Así, en primer lugar, Clausewitz no tiene teoría política o sociológica alguna de la causa o las causas principales de la guerra. Por el contrario, basa todas sus exposiciones generales en la extraordinaria variedad de metas, medios, intensidades y niveles de complicación de las guerras que registra la historia. Uno de los pasajes más destacados en *De la guerra* — un brillante esbozo a vuelo de pájaro de la historia de la guerra desde la Grecia clásica hasta la era napoleónica— empieza con las palabras siguientes: “Los semibárbaros tártaros, las repúblicas de la Antigüedad, los señores feudales y las ciudades comerciales de la Edad Media, los reyes del siglo XVIII y, en la actualidad, los gobernantes y los pueblos del siglo XIX, sin excepción hacen la guerra a su manera, la

llevan adelante de manera diferente, con medios diferentes y objetivos diferentes".[25]

De lo anterior se sigue que cada guerra debe estudiarse dentro de su propio contexto social particular y, del mismo modo, que en la medida en que debamos buscar causas, elementos o principios permanentes de la guerra, éstos deben mantenerse fluidos en nuestro pensamiento —igual que lo están en la inteligencia de todos los grandes jefes— sin permitirles nunca fraguar en dogmas. En segundo lugar, por lo que toca al futuro de la guerra, a Clausewitz simplemente no se le ocurre considerar la posibilidad de erradicar la guerra del panorama humano. No tiene por qué sorprendernos: en eso compartió la actitud de sus iguales —filósofos y políticos, como también militares— con una única excepción importante, la de su maestro filosófico, Kant.

Sin embargo, lo que podría sorprendernos es la vehemencia con que, en los párrafos iniciales de *De la guerra,* prorrumpe en invectivas contra aquellos teóricos del siglo XVIII que habían sugerido que, con el progreso de la civilización, la guerra podría hacerse cada vez menos brutal y sangrienta, cada vez más un ejercicio estratégico sumamente especializado en que ambas partes aprenderían a aceptar las pérdidas y las ganancias de acuerdo con las "reglas del juego". En contra de ese criterio superficialmente optimista, Clausewitz insistió en que, cuanto más graves fueran los motivos, más considerables las ganancias, más vitales los problemas, mayor el grado de participación popular por ambas partes, más sangrienta y más destructiva sería la guerra resultante.

Empero, sería un grave error inferir de lo anterior que Clausewitz era un militarista brutal, revelado en la guerra violentamente agresiva. Por el contrario —y ése es un aspecto de su pensamiento que debe hacer vacilar a militaristas y pacifistas por igual—, veía la guerra como algo no sólo arraigado permanentemente en el espíritu de competencia de los grupos humanos, sino también ocasionado y mantenido en vida principalmente por aquellos grupos, los relativamente más débiles, "los defensores inofensivos", hacia los que todos nosotros sentimos una simpatía humana inmediata y justa. Como dijo donosamente, en frases que habrían de deleitar grandemente a Lenin cuando las descubrió en 1915:

> El aspirante a conquistador [esto es, como diríamos nosotros, el agresor] siempre es un amante de la paz (como Bonaparte siempre pretendió serlo), pues le gustaría entrar en nuestro Estado y ocuparlo sin oposición. Con el fin de evitar que lo haga, debemos aceptar comprometernos en una guerra y prepararnos para ella. En otras palabras, son los débiles, o aquellos que estarán a la defensiva, los que necesitan estar armados, para no ser tomados en un ataque por sorpresa.

Las frases anteriores no *prueban* que la guerra sea una necesidad permanente de los Estados amantes de la libertad; pero llegan muy lejos hacia la explicación de por qué el papel de la guerra en la historia dista mucho de ser simplemente destructivo y retrógrado. También vienen en apoyo de la interesante sugerencia del profesor Howard de que

Clausewitz bien pudiera haber encontrado las enseñanzas de Kant en *Sobre la paz perpetua* (de haberlas interpretado correctamente) del todo compatibles con su propia relación objetiva de los principios de la guerra, tal como se revelan en la historia militar.[26]

Pero, ¿de qué manera afecta esa aceptación general de la guerra como parte ineluctable de la vida política la idea de Clausewitz respecto del sistema estatal europeo? En ese aspecto, su criterio se basaba en el de sus cultos maestros y, sin embargo, se desarrollaba como una mezcla de escepticismo y heroísmo que le era enteramente propia. Si bien no encontraba prueba alguna de progreso cierto o incluso probable en lo que conocía de la historia europea, Clausewitz creía sin embargo que, con el surgimiento de una docena o algo por el estilo de Estados genuinamente independientes, ninguno de los cuales parecía capaz de lograr una preponderancia militar permanente sobre todos los demás, en la Europa moderna había visto la luz una especie de equilibrio político que no sería roto fácilmente. Mientras la mayoría de Estados independientes compartiera un interés común en su independencia, los intentos por crear una hegemonía o imperio efectivos en Europa no tenían posibilidad de éxito: lo atestiguaban las carreras de Carlos V, Luis XIV y Napoleón.

Obviamente, el pretendido equilibrio se basaba en la guerra, lo que en opinión de Clausewitz bastaba para justificar su persistente uso o la disponibilidad para ella. Pero habría sido tonto esperar demasiado de ello. Si bien eso mantenía una perspectiva razonable de continuación de la independencia para algunos, quizás para la mayoría, de los Estados europeos, no podía prometer la supervivencia de ninguno y menos todavía la de todos y *cada uno* de los Estados europeos.[27] Por el contrario, Clausewitz veía la historia de la Europa moderna como una lucha de competencia continua, que siempre implicaba riesgos, a veces más pequeños y tolerables, otras angustiosos y letales, para las naciones grandes y poderosas, y para las débiles y desamparadas por igual. Empero, el papel predominante desempeñado por la suerte en el juego de la supervivencia nacional no lo afligía en sí. Desde sus años mozos había reconocido el lugar sobresaliente de la suerte en la guerra; y el hecho de que reapareciera en el juego mayor en que la guerra era el principal instrumento a él sólo le parecía otro llamado para ese tipo de valor que (para valernos de una de sus mejores frases) es capaz de dejar algo al destino. Por otra parte, esa idea de la guerra y la política generalmente se equiparaba a la disposición pesimista de la naturaleza de Clausewitz. Como escribió a su entonces prometida, a la edad de 27 años: “Incluso las creaciones más sublimes de la sociedad [humana] llevan en sí el elemento de su propia destrucción”.[28]

La guerra europea moderna, entonces, significaba para Clausewitz una lucha continua en que ningún éxito estaba asegurado de manera permanente, y en que no podía esperarse que ningún beneficio, por cuidadosamente consolidado que estuviera, durara largo tiempo. Pero ése era sólo un aspecto del escepticismo estoico de Clausewitz

respecto de la guerra. Había también el problema de sus variaciones de intensidad, como entre algunas de las guerras dinásticas menores de la Europa del siglo XVIII entre las batallas de las naciones de 1812-1814 en que Clausewitz había tomado parte. Durante su vida, el número y la importancia de las innovaciones técnicas en la guerra terrestre habían sido pequeños: fuera del simple tamaño de los ejércitos que Napoleón trató de controlar, el cambio más importante, como Clausewitz se hallaba entre los primeros en reconocer, consistía en la guerra de guerrillas. Por eso, atribuía las grandes diferencias en la intensidad de las guerras a una causa principal: el grado de comprometimiento, generalmente con base en la supervivencia nacional, de uno o ambos de los pueblos afectados. Clausewitz se vio entonces llevado a equiparar las guerras que "se acercan al punto Absoluto" con lo que podríamos llamar "guerras de democracia almenada". Pero, una vez más, a ese respecto, con juicio sorprendente, se negó a verse arrastrado hacia la predicción y el consejo definitivos. Con frecuencia se citan dos de sus sentencias sobre ese tema, aunque a decir verdad nunca se les pueda citar o ponderar con demasiada frecuencia.

> Ahora bien, que en lo sucesivo todas las guerras en Europa sean peleadas con todo el poderío de los Estados y, consecuentemente, que sólo tengan lugar con base en grandes intereses que afecten muy de cerca al [grueso del] pueblo, o que de nuevo surja gradualmente una separación entre los intereses del gobierno y los del pueblo, sería una cuestión difícil de zanjar… Pero todos estarán de acuerdo con nosotros en que los límites, que sólo existen en una inconsciencia de lo que es posible, una vez derribados, son difíciles de erigir nuevamente: y en que, cuando menos, siempre que estén en disputa grandes intereses, la hostilidad mutua se descargará por sí misma de la misma manera en que ha ocurrido en nuestros tiempos.[29]

¿Escepticismo? Ciertamente. Pero con una nota de advertencia terrible que nos llega todo un siglo después y aún no ha sido enteramente asimilada. En ese aspecto, como con tanta frecuencia, escribiendo en términos de un estilo y de una escala de guerra que nuestro siglo ha rebasado enteramente, Clausewitz logra, sin embargo, alertarnos ante los imponderables de nuestra propia situación. Nos obliga a retroceder a la suprema paradoja de la guerra que es también una de las principales paradojas de la política. Seremos juzgados por el grado en que nos hayamos preparado para enfrentarnos a lo inherentemente impredecible, a lo persistentemente inesperado.

[1] (Las referencias a la traducción del coronel J. J. Graham de *De la guerra,* Routledge & Kegan Paul, se indican con las iniciales GT; las referencias a la nueva traducción de los profesores Michael Howard y Peter Paret, Princeton University Press, 1976, se indican con las iniciales HPT.) GT, vol. I, pp. XIX y XX; HPT, p. 63.

[2] GT, vol. I, p. 121; HPT, p. 149.

[3] GT, vol. I, pp. 107 y ss.; HPT, p. 141.

[4] GT, vol. I, pp. 121 y ss.; HPT, pp. 149 y ss.

[5] GT, vol. I, pp. 117 y ss.; HPT, p. 147.

[6] GT, vol. I, pp. 107-108; HPT, p. 141.

[7] GT, vol. I, p. 152; HPT, p. 168.

[8] GT, vol. I, p. 108; HPT, p. 141.

[9] GT, vol. I, p. 133; HPT, p. 158.

[10] GT, vol. III, pp. 77 y ss.; HPT, p. 577.

[11] *Idem.*

[12] GT, vol. I, pp. 130 y ss.; HPT, pp. 156 y ss.

[13] Citado por Dirk Blasius en *Carl von Clausewitz und dil Hauptdenker des Marxismus,* Wehrwissenschaftliche Rundschau, 1966, cuadernos 5 y 6, p. 28. La fuente original es Marx, y Engels, *Werke,* Dietz Verlag, vol. 29, p. 256.

[14] Ese debate queda evaluado admirablemente en R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz,* vol. I, partes 1 y 2, lo mismo que en numerosas notas anexas.

[15] GT, vol. II pp. 79 y ss; HPT, p. 579.

[16] GT, vol. I, pp. 21 y ss.; HPT, pp. 86 y ss.

[17] GT, vol. III pp. 122 y ss; HPT, pp. 605 y ss. Yo señalaría que tanto el profesor Aron como el profesor Paret (en su *Clausewitz and the State*, OUP, 1976) hacen una evaluación menos radical de las diferentes etapas del pensamiento de Clausewitz que la que yo hago aquí. Véase especialmente Aron, pp. 88 y ss.

[18] El profesor Aron sustenta un criterio muy distinto respecto a esa cuestión. Véase vol. I, pp. 360 y ss y 437 y ss.

[19] Ésa es la explicación del argumento de otro modo casi ininteligible de Clausewitz en el libro 1, sección 1. GT, vol. I, p. 1; HPT, p. 75.

[20] GT, vol. II, p. 409; HPT, p. 516.

[21] GT, vol. I, pp. 6 y ss.; HPT, pp. 78 y ss.

[22] GT; vol. I, p. 33; HPT, p. 93.

[23] GT, vol. I, p. 45; HPT, p. 99.

[24] El profesor Aron aborda esa cuestión de manera esclarecedora: 1976, pp. 122-139.

[25] GT, vol. III, p. 90; HPT, p. 586.

[26] Véase *Diplomatic Investigations,* ed. Butterfield & Wight, p. 194.

[27] GT, vol. II, pp. 160-161; HPT, p. 374.

[28] Carta a María von Brühle, citada por Paret, 1976, p. 3.

[29] GT, vol. III, p. 103; HPT, p. 593.

IV. MARX Y ENGELS: LA REVOLUCIÓN Y LA GUERRA

LA INFLUENCIA de Clausewitz en la teoría militar de los siglos XIX y XX cae fuera del campo de este estudio. Me limitaré a decir que la exactitud con que su espíritu ha sido aprehendido por distintos teóricos militares me parece dar una medida útil de su inteligencia. Así, el viejo Von Moltke y el general De Gaulle (a juzgar por *Le fil de l'epée*) comprendieron a Clausewitz muy bien desde sus distintos puntos de vista. En cambio, aunque lo citaban libremente, Foch y Ludendorff fueron evidentemente incapaces de dominar ninguna de sus doctrinas clave y, para el caso, de seguir ninguno de sus argumentos sustentados. Sus principales críticos británicos, sir Basil Liddell Hart y el mayor general Fuller, adoptaron una posición un tanto aislada. Ambos confiesan apreciar destellos de mérito en los escritos de Clausewitz. Pero, para el primero, su imposibilidad de apreciar el estilo británico en la guerra continental era imperdonable, en tanto que, para el segundo, su ruina fue su adicción a la filosofía.

Sin embargo, desde los años cincuenta del siglo XIX hasta principios de los veinte del siglo XX hubo un grupo de pensadores que apreció las aportaciones de Clausewitz no sólo al pensamiento militar sino al pensamiento social en general, y que extrajo algunas de sus implicaciones más interesantes. Fueron ellos los padres del marxismo: el propio Marx, pese a sus muchas otras abrumadoras preocupaciones intelectuales, pero más particularmente Engels y Lenin. Los hechos principales acerca de la acogida de las ideas de Clausewitz por los fundadores del marxismo han sido cuidadosamente presentados por el historiador alemán contemporáneo Dirk Blasius,[1] que ha demostrado, más allá de toda duda, no sólo lo seriamente que los dirigentes marxistas estudiaron *De la guerra*, sino también lo próximas a sus propias preocupaciones esenciales que reconocieron las enseñanzas de Clausewitz. Ése es un tema al que volveré en algunos puntos del capítulo presente.

El interés especial de los dirigentes marxistas por Clausewitz fue sólo una expresión de una faceta más general de su pensamiento: su preocupación cada vez mayor, tras 1849, por la importancia de la guerra y la fuerza militar, de los preparativos y las amenazas militares, para sus predicciones, sus planes y sus proyectos revolucionarios. Al llamar la atención hacia ciertos aspectos de esa preocupación —que quede entendido desde un principio—, no espero revelar ningún monstruoso venero de militarismo en el corazón de la doctrina económica y política marxista. Nada podría estar más alejado de mis intenciones. Sin embargo, no puedo abstenerme de observar la manera en que el interés por lo militar, sobre todo de Engels, ha sido pasado por alto por tantos comentadores británicos y (hasta hace poco) norteamericanos del marxismo. ¿Cuántos lectores británicos de Engels —entre sus fieles o sus opositores— están conscientes de

que sus obras publicadas en el terreno militar superan en número a las de todos los demás temas y ascienden a más de 2 000 páginas de letra menuda en la edición alemana completa? En el acallamiento de ese aspecto del pensamiento marxista veo una vena de gazmoñería política cuyos motivos —como casi siempre ocurre con la gazmoñería— son mucho más sospechosos que su objetivo. Mi propia actitud hacia el pensamiento militar marxista es enteramente distinta. La crítica principal a que queda abierto, en mi opinión, es que no se halla suficientemente desarrollado de manera sistemática, ni vinculado de manera suficientemente clara a los principios medulares de la teoría política y social marxista. Y ese defecto, creo yo, ha tenido resultados nocivos para todos nosotros: cierto equívoco, cierta elusividad del pensamiento marxista en ese terreno siguen siendo, hasta la fecha, causa de auténtica incomprensión y de inevitable suspicacia. Pero, dicho lo anterior, en el pensamiento específicamente militar de los grandes marxistas encuentro más de alabar que de condenar. Pero, antes de ocuparnos de eso detalladamente, debo decir algo acerca de los antecedentes intelectuales y políticos contra los que se desarrolló ese aspecto de su pensamiento, y acerca de las razones principales por las cuales, en mi opinión, merece nuestra atención cuidadosa.

El marxismo, amalgama única de teoría filosófica, económica, sociológica y política, inspirada por una visión de la humanidad redimida de la ancestral opresión por medios revolucionarios, vio la luz a mediados de los cuarenta del siglo XIX. Todos estarán de acuerdo en que, por una parte, obtiene su inspiración inicial de las esperanzas y los sueños de 1789 (y, antes de ellos, de las doctrinas perfeccionistas de la Ilustración), pero también en que, desde sus propios principios, el marxismo consolidó y aclaró esas esperanzas y esos sueños, casi hasta hacerlos irreconocibles, mediante una nueva “interpretación de la historia” y un análisis económico original del funcionamiento del sistema capitalista. Respecto de las fuentes de esa consolidación y ese esclarecimiento sólo necesitamos señalar aquí un punto: eran, todas y cada una, realizaciones intelectuales muy recientes —su influencia ciertamente no se difundió sino hasta después de 1815— y consideradas en conjunto sugerían marcadamente que, con el fracaso de la aventura napoleónica, había empezado un capítulo enteramente nuevo de la historia europea. Pese a sus prodigiosas diferencias, la doctrina del Estado de Hegel, los análisis de Malthus y Ricardo, y la sociología industrial de Saint-Simon y sus discípulos se parecían en que orientaban a la humanidad —o al menos al hombre europeo— de nuevo hacia lo suyo, al cabo de 25 años de revolución y guerra cataclísmicas. Y lo suyo eran los problemas *sociales*, esto es, los problemas que estaban destinados a surgir en *cualquier* Estado europeo, y que también tenían posibilidad de difundirse a través de las fronteras de los Estados, independientemente de su poderío o sus tradiciones políticas. Sin duda, la llamada era de paz en que Marx y Engels crecieron contenía regustos anticipados de divisiones sociales amargas e irreconciliables: nuevos nacionalismos frenéticos y, en

algunos países, odios de clase como Europa no había conocido desde el siglo XVI. Pero esos peligros empezaban a reconocerse como problemas esencialmente sociales en el sentido antes descrito y, más específicamente, como resultado del nuevo fenómeno social de la industrialización. Por eso, no era extraño que, al cabo de tres décadas después de la caída de Napoleón, Marx y Engels hayan escrito que toda la historia es la historia de las luchas de clases, y que durante el mismo periodo el profundo interés de Kant por el problema de la paz entre los Estados-naciones haya parecido a la mayoría de sus seguidores filosóficos una obsesión fuera de lugar. Los problemas de la paz y la guerra —así parecían creerlo los precursores del marxismo— serían resueltos, en la medida en que podían ser resueltos, sólo cuando fueran zanjados, de manera más o menos satisfactoria, problemas sociales más fundamentales que trascendían las fronteras y los conflictos estatales. Aquella suposición era a tal punto parte del espíritu de la época, que Marx y Engels juzgaron innecesario explicarla explícitamente en sus primeras obras.

La tragedia de 1848 y, sobre todo, el papel desempeñado en ella por el poderío militar ruso, lo mismo que las crisis diplomáticas sucesivas de principios de los cincuenta, sacaron a Marx y a Engels de sus sueños revolucionarios de juventud. Los cincuenta y los sesenta del siglo XIX fueron las décadas que transformaron al marxismo de manifiesto revolucionario sorprendentemente ingenioso en un sólido cuerpo de doctrina teórica y práctica que —con ayuda de algunos extraordinarios golpes de buena suerte— iba a cambiar el rostro político de Europa y del globo. Fueron también las décadas de las prodigiosas hazañas autodidácticas de Marx y Engels, hasta el punto de transformarse a sí mismos: Marx, para llegar a ser, según frase de Schumpeter, el más instruido de todos los grandes economistas, en tanto que Engels, aunque siguiera siendo un panfletista efectivo sobre casi cualquier tema social, hacía de sí mismo probablemente el crítico militar más perspicaz del siglo XIX. A principios de los cincuenta del siglo XIX, Engels emprendió un estudio exhaustivo de Clausewitz, Jomini, Willisen y otros teóricos militares. De Clausewitz aprendió a apreciar la continuidad de sucesos políticos y militares y, más específicamente, a reconocer que, en el siglo XIX, no sólo no podía pelearse guerra alguna por grandes ventajas políticas sin comprometimiento popular, sino que, inversamente, ese comprometimiento posiblemente fuera un invernadero de aspiraciones políticas y sociales entre los participantes. Sin embargo, de igual importancia fue su estudio meticuloso de la Guerra Civil norte americana, emprendido en conexión con los artículos semanales que escribía para la prensa británica y que aparecían con el nombre de Marx. Engels fue uno de los primeros teóricos militares en ver en esa prodigiosa lucha —que la mayoría de los europeos consideraban un asunto colonial de aficionados— signos de lo que podía esperarse en futuras guerras entre sociedades industriales: con una muy evidente superioridad de la defensiva y con presiones económicas que a la postre resultaban decisivas. Pero fue el triunfo del militarismo de

Bismarck, y la supresión de la Comuna por las tropas gubernamentales francesas, lo que convenció a los fundadores del marxismo de que la guerra y la preparación para la guerra entre las grandes potencias europeas se había tornado un asunto de primera importancia para los planificadores del movimiento revolucionario de la clase obrera. Durante los últimos 10 años de su vida, la inteligencia siempre activa de Engels estuvo dividida entre planes para explotar la nueva situación militar —causada por la creación de ejércitos de masas de ciudadanos recientemente emancipados— y presentimientos más profundos y cuerdos en vista de la carrera armamentista y las alianzas de las principales potencias europeas.

Por el momento, huelga seguir adelante con ese hilo de la leyenda marxista. Baste decir que el marxismo, credo revolucionario que había sido concebido, y cuya estructura fundamental había sido consolidada, en una era de quiescencia militar (si no es que de auténtica paz), llegó a su madurez y a su efectividad política unos 30 años después, en una Europa obviamente dominada por la amenaza de la guerra total. De ahí, inevitablemente, esa relación lógicamente difícil entre la teoría marxista básica —con su énfasis en la continuidad a largo plazo de los adelantos socioeconómicos humanos, aunque éstos fueran impulsados por conflictos y crisis incesantes— y el reconocimiento cada vez más tajante por parte de los marxistas del efecto intrusivo y deformador que las rivalidades y las guerras entre Estados iban a desempeñar en la pronosticada transición del capitalismo al socialismo. Ciertamente, la verdadera tragedia del marxismo, a mi modo de ver, no radica en sus defectos inherentes (que son muchos) o en los defectos del sistema capitalista que trataba de desplazar (y que también son muchos), sino, antes bien, en el hecho de que el socialismo marxista, en el acontecer histórico, ha venido a enfrentarse al capitalismo occidental menos como su sustituto que como su rival por la hegemonía bélico-industrial del mundo, rivalidad que se ve acicateada por una nueva versión de la ancestral búsqueda suicida de la supremacía-en-nombre-de-la-seguridad-en-nombre-de-la-supervivencia.

Pero, si ése es el caso, ¿qué importancia, podríamos preguntar, tienen las obras clásicas del marxismo para nuestras preocupaciones presentes? Si el marxismo ha sido tan trágicamente alcanzado, y a decir verdad rebasado por los acontecimientos, ¿qué importancia, qué interés pueden tener siquiera aquellos textos marxistas que revelan el despertar de sus fundadores a la prueba —o a la locura— de nuestro clásico siglo de la guerra? Mi respuesta es la siguiente. Ciertamente, si en la actualidad fuésemos a volvernos hacia los clásicos marxistas en busca de orientación positiva —o *a fortiori* de alguna panacea— para sacarnos de nuestras angustias y nuestras decepciones bélicas, seríamos más que ingenuos. Hace mucho pasó el tiempo de que siquiera los marxistas buscaran salvación práctica en los libros sagrados de esa fe de mediados del siglo XIX. Pero todavía es posible, al menos en cuanto a nuestro tema, considerar a los grandes

marxistas como un beneficio educativo, y sin duda como educadores, si contrastamos fuertemente esa palabra con la de autoridades, instructores o guías. Porque, cosa curiosa, en nuestro campo, sus peores errores intelectuales se pueden orientar en nuestro beneficio educativo. Como, a ese respecto, no plantearon clara y rígidamente doctrina alguna, su arrogancia intelectual, su *hubris* "científica", su interés francamente oportunista por todo aspecto del sistema bélico de su época, sirven como acicate para alertar el pensamiento más que como esposas para sujetarlo. Desde luego, para disfrutar de ese beneficio educativo debemos abordar a los clásicos marxistas con el criterio apreciativo del historiador intelectual, no con el fariseísmo de la percepción tardía vulgar. Debemos apreciarlos por lo que fueron, en sus sueños y sus realizaciones durante el medio siglo anterior a 1914, sin referencia a acontecimientos posteriores cuya evaluación final se encuentra todavía mucho más allá de nuestro alcance. Por eso, por un momento, recordemos para nosotros mismos el tipo de hombres que fueron, en sus obras y en sus hechos, durante sus años más intelectualmente activos, más que en términos de su inflexible legado político.

Desde luego, fueron revolucionarios; pero revolucionarios de un tipo muy especial, concebible sólo en su propia época y en sus propios países: Europa, y Alemania y Rusia en particular, del siglo XIX y principios del XX. Fueron revolucionarios fanáticos o, si se prefiere, dedicados; pero sospecho que ellos habrían, sin excepción, desaprobado el segundo epíteto, casi tan vehementemente como el primero. Se llaman a sí mismos (de acuerdo con la descripción que Engels hizo de Marx) "socialistas científicos". ¿Habrían, entonces, aspirado a ser "revolucionarios científicos"? A nuestros oídos, la frase es tan absurda como ambigua. O bien, ¿habrían pretendido ser revolucionarios profesionales? En nuestra época, esta frase suena injustamente peyorativa. Sin embargo, los atributos "científico" y "profesional" efectivamente sugieren un aspecto importante de su carácter revolucionario. Aquí, la palabra "científico" carece de connotación exacta; pero señala el hecho de que los marxistas clásicos consideraban sus objetivos revolucionarios y los principales medios para llegar a ellos en términos que habrían resultado inconcebibles antes de la revolución científica de los siglos XVII y XVIII, y que serían igualmente inconcebibles desde las grandes crisis y las "liberaciones" de la ciencia física de nuestro siglo. Ellos creían que su programa revolucionario se conformaba tanto con ciertas leyes muy generales que se aplicaban al desarrollo y a la disolución final de todo sistema político-económico conocido, como con ciertas leyes mucho más específicas que se aplicaban al desarrollo y a la disolución futura del sistema capitalista en particular. Eso los capacitaba para presentar el tipo de cambio social en que creían tan apasionadamente, no de manera tan simple de acuerdo con las leyes de la dinámica social, sino, a la vez, como algo que con el tiempo debe ocurrir inevitablemente y —lo que era todavía más importante— como algo capaz de ser acelerado por la previsión, la organización y la

dedicación humanas adecuadas. Dicho aspecto del pensamiento marxista es suficientemente conocido. Pero, ¿qué hay de su "profesionalismo"?

Ése no se describe ni se aprecia tan fácilmente. Como todo profesionalismo, se basaba, si no en la ciencia establecida, cuando menos en lo que sus partidarios creían que era la mejor teoría pertinente disponible; y, como todo pro fesionalismo, implicaba una preocupación constante por temas que caían dentro de su campo, con el riesgo concomitante de considerar todo suceso de importancia desde su propio punto de vista (como los abogados tienden a considerar todos los problemas importantes como problemas legales, y como también ocurre con los políticos, los ingenieros, los médicos, etc.). Eso tenía por efecto hacer algunos de sus comentarios —especialmente sobre problemas políticos burgueses— fastidiosamente predecibles y puerilmente despreciativos. Pero, en otros aspectos, sobre todo los de la guerra y la paz entre las potencias europeas, su interés revolucionario, considerado en conjunción con la supuesta estructura científica de su pensamiento, hacía de ellos analistas del panorama político notablemente ágiles y con frecuencia profundos. Antes de ellos, muy pocos autores habían tratado de penetrar bajo la superficie de los sucesos internacionales o habían tenido éxito notable alguno al predecirlos. Sin embargo, Marx y sus seguidores más inmediatos, armados de su teoría general del desarrollo del mundo y de lo que consideraban su visión profunda teóricamente completa del desarrollo y la decadencia de la sociedad capitalista, pudieron hacer interpretaciones y evaluaciones confiablemente arrolladoras de toda jugada diplomática y militar importante en el tablero de ajedrez de Europa. Lo mismo que fueron los primeros en considerar las crisis y los auges capitalistas como signos de intranquilidad política y social, también fueron los primeros en presentar la guerra o las amenazas de guerra ya como causas o catalizadores de la actividad revolucionaria, ya como medidas hábilmente urdidas por gobiernos reaccionarios para detener la efervescencia revolucionaria, ora como partidas desesperadas entre potencias capitalistas rivales, ora como pruebas a las que los movimientos revolucionarios tenían que sobrevivir, y también como proveedoras del propio agente —en forma de un ejército ciudadano de masas— mediante el cual, exclusivamente, podía ser derribado el orden existente. Y el hecho de que en su visión revolucionaria se incluyera, como una faceta de su objetivo final, la consecución definitiva de una paz segura y auténtica en y entre los Estados socialistas en colaboración, naturalmente, añadía un atractivo irresistible a su omnisapiencia aparente y a la frecuentemente notable sutileza de sus análisis y sus predicciones.

Desde luego, se equivocaron con frecuencia, se equivocaron total y desastrosamente: se equivocaron, en particular, en su tendencia a subestimar a sus oponentes, desde Bismarck hasta los fundadores del movimiento laborista británico. Pero, al menos, a causa de la rigidez y la amplitud relativas de la teoría social marxista, sus errores suelen

ser de interés teórico: pueden identificarse y corregirse positivamente, y, de ese modo, pueden ayudarnos a pensar mejor de lo que pensaron ellos. Más específicamente, en una época en que tantos otros pensadores sociales consideraron las tareas y los problemas militares como reliquias de un pasado bárbaro, ellos, cuando menos, vieron las nubes de tormenta que se acercaban y tuvieron una teoría definida sobre su forma, su fuerza y su dirección. De una manera más general, fueron serios, fueron estudiosos y, a su propia y fanática manera, fueron participantes; además, de acuerdo con las normas de su época —particularmente Engels— estuvieron extraordinariamente bien informados. Y si, en su propaganda, a veces mintieron respecto de la guerra, ciertamente se tragaron muy pocas mentiras, en una época en que la mayoría de sus opositores tragaba mentiras acerca de la guerra como si fueran ostras.

Contra esos antecedentes, y con ese espíritu de apreciación histórica, deseo ahora considerar el siguiente grupo de interrogantes, que sirven para indicar los principales campos de interés marxista para nuestro tema.

1) ¿Busca, o pretende, la teoría marxista de la sociedad explicar la existencia, el desarrollo y el futuro probable de las guerras entre sociedades humanas? Y ¿puede derivarse o, a decir verdad, esperarse una actitud general definida, por el camino de la aceptación o la denegación, la limitación o la eliminación de las guerras, a partir de la teoría marxista de la sociedad?

2) ¿Qué papel, de acuerdo con la doctrina marxista, debe esperarse que desempeñe la guerra, *en el sentido literal*, en cualquier movimiento revolucionario? Para los fundadores del marxismo, por lo general, lo anterior significaba en cualquier revolución en cualquier país industrial avanzado. Y, dentro de ese contexto, equivale virtualmente a la pregunta: ¿qué tan literalmente, respecto a dichos países, debemos tomar la expresión "guerra de clases"?

3) Dado que ha habido muchas guerras que no tuvieron importancia directa para los objetivos revolucionarios marxistas, por ejemplo, las guerras por la hegemonía europea o mundial, desde el siglo XVI hasta el siglo XX, ¿cuál sería la actitud marxista ante futuras guerras de ese tipo? Deben los marxistas pasarlas por alto, menospreciarlas, deplorarlas y denunciarlas, boicotearlas o explotarlas, esforzarse por transformarlas, o qué?

En el planteamiento que sigue, todas esas preguntas convergen en el pensamiento político postrero de Engels, que exégesis marxistas recientes suelen menospreciar o pasar por alto en algunos aspectos (quizás por sus simpatías nacionalistas aparentemente germanas) y mal interpretar completamente en otros. En particular, hemos de ver que las ideas postreras de Engels respecto de las preguntas de nuestros grupos *2)* y *3)* anteriores se combinan para darnos uno de los planteamientos más importantes, aunque olvidados, del pensamiento clásico marxista: la primera, pero en modo alguno la última, política internacional socialista encaminada a detener la amenaza de guerra mundial. Que la

política propuesta tenga sus puntos débiles y que, en las dos décadas entre la muerte de Engels y la guerra de 1914-1918, los partidos marxistas hayan fracasado completamente en ponerla en práctica no la hace menos merecedora de un estudio atento y apreciativo.

Por lo que toca a nuestro primer grupo de preguntas, la dificultad principal radica en la falta de planteamientos teóricos autorizados, que nos mostraran el "lugar" de la guerra en la teoría marxista general de la sociedad. Esa carencia, creo yo, no es fortuita: no es simplemente cuestión de que Marx no haya tenido tiempo, o de que Engels no haya poseído la fuerza y la habilidad filosóficas para hacerlos. Por eso, permítaseme hacer más específica esta aseveración.

Si consideramos cualquiera de las relaciones aparentemente definitivas de "las interpretaciones económicas de la historia", esto es, pasajes bien conocidos del prefacio a la *Crítica de la economía política*, del *Anti-Dühring*, de *Ludwig Feuerbach* y *el fin de la filosofía clásica alemana* o de la famosa carta de Engels a J. Bloch en septiembre de 1890, encontraremos que mientras ciertas actividades "superestructurales" como la política, la administración de la justicia, las artes y la religión se sitúan y se califican de explicables en relación con la fuerza y la organización productivas fundamentales de diferentes sociedades humanas, en ninguna de esas obras se hace alusión a la guerra como algo explicable de la misma manera. Y, por esa razón, los especialistas que han sentido el vacío lógico que rodea a la noción de guerra en la teoría marxista se han visto impelidos a un examen y a una exposición cuidadosos de ciertos pasajes, ninguno de ellos escrito con gran cuidado ni precisión lógica, en los que Marx y Engels aplican de manera evidente algo que podría llamarse "la posición general marxista sobre la guerra", pero en los cuales está muy lejos de quedar claro a qué equivale exactamente dicha posición.

¿Podemos presentar una reconstrucción de esa posición con toda confianza en que marxistas y no marxistas inteligentes por igual puedan estar de acuerdo con ella? Al menos ciertos puntos difícilmente pueden ser rebatidos. Para los marxistas, como para Clausewitz antes que ellos, las guerras en diferentes épocas económicas, tecnológicas y culturales han significado cosas muy distintas, y han producido efectos profundamente distintos en la historia humana. Y, por esa razón (entre otras), el marxismo no descarta la guerra en general como algo inherentemente maligno o irracional; aprueba ciertas guerras, por ejemplo, las peleadas para libertar a las clases y a las razas oprimidas, en tanto que desaprueba otras que tienen propósitos opuestos. (Incidentalmente, el marxismo tampoco considera a la paz siempre loable: podemos recordar los comentarios de Marx sobre la paz del estancamiento económico que había persistido por siglos en el Oriente.) Pero, de manera todavía más obvia, el marxismo no encuentra nada creador —o de valor humano positivo— en la guerra en sí: de acuerdo con la teoría marxista, los valores humanos surgen de las presiones en favor del cambio social, que se apoyan, en última instancia, en nuevas posibilidades de producción; y sólo en la medida en que la guerra ayuda a

acelerar dicho cambio puede considerársele un agente del progreso en las actividades humanas.

Ahora bien, considerados en conjunto, los puntos anteriores sugieren la idea de que la guerra sólo es inteligible vinculada y, a decir verdad, subordinada a otros cambios más profundos y a otros conflictos en la organización de las actividades productivas del hombre. Pero, ¿se subordina la guerra a esos cambios del mismo modo en que se dice que se subordinan la política, el derecho, la religión, etc.; a saber, en palabras marxistas, como "formas ideológicas", como modos de pensamiento y de acción que en parte aceleran y en parte encubren o deforman las divisiones y los cambios económicos básicos, que, de acuerdo con el marxismo, son los verdaderos motores de todo adelanto humano? Muchos marxistas parecen haber creído que sí: y que, como la paz, entendida en el sentido ordinario, es, si no tan sólo un nombre inapropiado, cuando menos un fenómeno superficial que oculta conflictos mortíferos persistentes y ocasionales, también la guerra, en el sentido de guerra entre naciones, es un fenómeno que no puede ser estudiado ni entendido a ninguna profundidad, salvo a la luz de esos conflictos sociales más profundos que la llamada paz oculta tan frecuentemente. En otras palabras, el marxismo pretende explicar la guerra y la paz, que vulgarmente se consideran del todo opuestas y alternativas, como efectos calculables y graduables de cambios más profundos en el modo en que las sociedades organizan su fuerza productiva.

En mi opinión, hay poderosas razones para dudar de que eso sea válido para todas las guerras: de la manera más positiva y específica, existen razones poderosas para sostener que, aun cuando todas las guerras se produjeran de la manera antes mencionada, *una vez desatadas*, muchísimas de ellas se desarrollan de modos que no pueden ser explicados por referencia a conflictos o posibilidades de cambio económicos profundos y subyacentes. (Como hemos visto en nuestro estudio de Clausewitz, las guerras pueden cambiar respecto de sus metas, sus métodos y su intensidad a medida que se desarrollan; y, más que por sus causas o sus pretextos, las guerras han dejado sus principales huellas en la historia por sus resultados, sin importar lo sorprendente o accidentalmente que hayan terminado.) Mas no es ése el punto inmediatamente en cuestión. Lo que ahora quiero discutir es si Marx y Engels tuvieron en realidad algo parecido a la "posición general marxista sobre la guerra", del modo que la acabo de describir, y si se apegaron a dicha posición de manera consistente.

Desde luego, para tratar de elucidar ese problema, podríamos referirnos a innumerables argumentos, sentencias, lemas y apartes del cuerpo de sus obras. Pero creo que será tan correcto como suficiente referirnos a tres pasajes que guardan un nexo inequívocamente directo con él. Esos pasajes provienen del *Anti-Dühring* y *El origen de la familia* de Engels, y de los *Grundrisse* de Marx (hacia el final del cuaderno 4 y el principio del cuaderno 5). Sin excepción, esos tres pasajes se refieren al hecho de que en

las épocas históricas más conocidas y, en particular, en los primeros capítulos de la historia europea, el orden político ha sido determinado, según toda apariencia, menos por consideraciones de propiedad y producción que por consideraciones de naturaleza militar: necesidades y oportunidades militares prevalecientes, formaciones y estructuras de mando militares, junto con los frutos de campañas militares triunfantes. Y, en una lectura superficial, los tres pasajes sin excepción parecen estar escritos para corregir esa impresión y demostrar que, pese a las apariencias, en realidad los factores militares han estado en todos los casos subordinados funcionalmente a factores de la vida social más básicos y rotundamente productivos. Así, en el transcurso de la segunda parte del *AntiDühring* (subtitulada "La teoría de la violencia"), Engels considera el significado social de la guerra, en particular, entre los primeros Estados basados en la esclavitud de la Grecia Antigua.[2] El hecho fundamental respecto de esos Estados, sostiene Engels, es que, en ellos, la fuerza productiva del hombre ha alcanzado un punto de desarrollo crucial: era claro que se podían acumular excedentes considerables con sólo aumentar apreciablemente la fuerza de trabajo. La fuente más fácilmente disponible de aquella mano de obra, para entonces muy apreciada, era la esclavización de los adversarios conquistados. De allí la honorable posición de la guerra en las ciudades-Estado de Grecia; pero, de allí igualmente la verdad fácilmente olvidada de que la fuerza, en esa época (y contrariamente a la tesis de *Herr* Eugen Dühring), lejos de controlar a la sociedad, en realidad era "impelida hacia el servicio del orden social". Hasta el momento, el argumento sigue exactamente los lineamientos que la interpretación popular del marxismo nos llevaría a esperar: la guerra surge de necesidades sociales básicas y de ordenamientos sociales de producción, verdad general de la que la última expresión en boga ha sido el lema de que "El capitalismo es guerra". Pero, en el curso de su planteamiento, Engels observa de manera más bien sorpresiva que "la guerra era tan antigua como la existencia simultánea, lado a lado, de diversos grupos de comunidades". En otras palabras, la existencia de la guerra, en contraste con la función social que en este punto se le atribuye, se postula desde el principio como un factor independiente en la situación que va a explicarse. La guerra ayuda *en* —o *para*— la explicación de Engels del desarrollo económico de las ciudades-Estado, pero no se explica a sí misma por ese desarrollo. O, para ser más exactos, se nos muestra cómo se utilizaba la guerra para llevar adelante ciertos propósitos económicos; pero eso implica su existencia, como posibilidad intersocietaria permanente, independientemente de ésa o de cualquiera otra de sus utilizaciones.

El pasaje importante de *El origen de la familia* repite y amplía el tipo de argumento que acabo de exponer. Engels trata allí del fracaso del sistema de organización social en clanes, que, de acuerdo con el antropólogo norteamericano L. H. Morgan, él consideraba la clave de la historia prepolítica de la humanidad. La presión de la población obligó a las

tribus a unir sus territorios separados en el territorio agregado de la nación, esto es, una unidad social definida por el territorio en su posesión permanente.

> A partir de entonces la guerra y la organización de la guerra fue una función regular de la vida nacional […] la riqueza de los vecinos despertaba la codicia de las naciones […] El pillaje parecía más fácil e incluso más honorable que la adquisición de la riqueza mediante el trabajo. La guerra, emprendida previamente sólo en venganza por ataques o para ampliar el territorio que ya era insuficiente, fue entonces hecha con el solo propósito del pillaje […] y fue una rama permanente de industria.[3]

Una vez más, debemos notar en este punto que el blanco inicial del argumento es mostrar la subordinación de la guerra a otras necesidades y presiones sociales más básicas. Pero también debemos notar que no sólo se alude a su existencia independiente o a la posibilidad permanente de que sea activada ("la guerra, emprendida previamente sólo en venganza por ataques") sino, lo que es todavía más importante, ahora se admiten libremente el dinamismo inherente de la guerra y su abrumador atractivo para nutridas clases de varones ("fue entonces hecha con el solo propósito del pillaje… y fue una rama permanente de industria"). Ahora bien, aceptar el dinamismo inherente de la guerra o, de acuerdo con Clausewitz, reconocer su naturaleza inherentemente doble, equivale, en efecto, a abandonar la esperanza de explicar su desarrollo y sus efectos dentro de los límites establecidos por otros intereses sociales más básicos y productivos. Una vez más, la guerra parece ser tanto el *explicans* como el *explicandum* en esos distantes pero decisivos periodos de la historia humana.

Veamos cómo aborda Marx una cuestión estrechamente afín en el ahora conocido pasaje de los *Grundrisse* a que se hizo mención con anterioridad. Marx trata allí del surgimiento de las primeras ciudades Estado mediterráneas de la Antigüedad, en las que encuentra la clave de todas las formas posteriores de sociedad occidental. Propone una interesante explicación sociológica de su espíritu cívico incomparablemente elevado y de su belicosidad igualmente sin paralelo; y afirma que fueron sus éxitos en la guerra, que produjeron un flujo constante de mano de obra esclavizada, los que con el tiempo dieron lugar a su sustitución por las mucho menos interesantes sociedades basadas en la esclavitud del Imperio romano y la economía basada en la servidumbre de la Europa de la época feudal.[4] La presentación de esa tesis por parte de Marx parece, a primera vista, conformarse enteramente con la conocida tesis marxista de que la guerra, como agente social de dirección y cambio, siempre está subordinada a los ordenamientos económicos prevalecientes. En la alborada de la historia griega, nos dice, encontramos, en el área mediterránea más importante, tribus cuyas propiedades en el pasado habían sido enteramente comunales y que para entonces se unían a fin de formar un nuevo tipo de constitución política. Ésta tenía como centro una ciudad o una ciudadela, que era el símbolo de la defensa comunal y de todos los intereses de la comunidad. Pero, a medida que se ampliaban las propiedades en torno a la ciudad, de manera que las unas quedaban

físicamente muy distantes de las otras, surgió un sistema de tenencia privada para propósitos del cultivo, lo que a su vez pasó a ser un sistema de propiedad individual de los agricultores independientes (sobre todo de subsistencia). Sin embargo, lo importante era que la propiedad independiente quedaba respaldada y garantizada por el reconocimiento común y la defensa comunal. Y, a decir verdad, las necesidades de defensa iban a ser una especie de merced divina: ellas dieron una forma persistente y práctica a ese sentido de unidad basado en la ciudad, sin el cual el sistema de propiedad individual fácilmente pudo haber llevado a la desorganización y la anarquía. Todo eso se transmite mediante el ameno estilo telegráfico de los *Grundrisse*, en oraciones como: "La supervivencia de una comunidad de ese tipo implica que las familias que la integran se reproduzcan como campesinos, cuyo tiempo excedente vaya sin embargo a la comunidad en forma de servicio militar, esto es, de oficio de la guerra".[5]

En ese brevísimo bosquejo esquematiza Marx la historia de la Grecia y la Roma antiguas. La belicosidad de las grandes ciudades Estado se presenta a la vez como resultado y como sostén de su organización socioeconómica admirablemente equilibrada. Pero, lo mismo que en los pasajes de Engels ya comentados, también aquí encontramos algunas observaciones curiosamente reveladoras. En su entusiasmo por las primeras ciudades Estado creadas, Marx afirma que sus "dificultades sólo podían surgir de *otras comunidades* [itálicas mías] que previamente hayan ocupado su territorio o que las quieran sustituir como ocupantes".[6] La guerra, por consiguiente, no era, por decirlo así, escogida simplemente como modo de vida que ayudara a mantener la unidad cívica: ya estaba allí, cuando menos potencialmente, desde el principio, en el hecho de que la existencia de una ciudad-Estado significa, casi inevitablemente, la existencia, en número siempre creciente, de algunos Estados rivales, probablemente hostiles y belicosos. De nuevo, cuando Marx escribe respecto de las primeras ciudades que: "La guerra es la gran tarea común, el gran trabajo común necesario para perpetuar la ocupación de la tierra, que es la condición necesaria de su vida en comunidad",[7] la dimensión otorgada a esa tarea es indicio del hecho de que se ha impuesto a los ciudadanos; no es simplemente un afortunado sostén para su unidad cívica, es un factor independiente de la situación, que hace frente adecuadamente a lo que es necesario para garantizar esa forma de vida, a la vez individual e intensamente comunal, que los ciudadanos comparten y aprecian juntos. Y el hecho destaca mucho más fuertemente en el brillante y más que hegeliano giro con que Marx termina esa parte de su argumento. Marx afirma que fue el propio éxito de esa organización socioeconómica *y militar* ya descrita el que condujo, dialécticamente, a su sustitución por el orden social de la antigüedad posterior. Los agricultores guerreros de las primeras ciudades-Estado poseían una incomparable e irresistible moral cívica y militar: sus éxitos en las batallas trajeron riquezas de todo tipo —tributos, esclavos y vastos nuevos territorios— a los Estados más afortunados. Pero, primero en Atenas en el siglo V

y, de manera más importante, en Roma desde el siglo III a.C. en adelante, eso condujo a una revolución socioeconómica, al advenimiento de una economía del dinero, que en última instancia dio lugar a la fragmentación del Imperio romano, donde la mayor parte de la producción estaba a cargo de la mano de obra esclavizada, en el vasto *latefundiae* semejante a una plantación, con ejércitos reclutados profesionalmente, que defendían e implantaban la paz, y donde el ocioso populacho municipal sustituía a los agricultores independientes que habían sido mantenidos en comunidad por "la gran tarea común de la guerra".

Mi conclusión, por tanto, es que en los tres pasajes que hemos analizado, mientras de dientes para afuera se apegan a lo que he llamado la posición general marxista sobre la guerra, Marx y Engels, en el curso de sus análisis de casos históricos concretos, se ven obligados a considerar la guerra y el peligro permanente de la guerra con mucho mayor sentido común y, ciertamente, de manera mucho más reveladora. Ambos nos muestran la guerra y los métodos de hacer la guerra profundamente influenciados por otras formas de actividad mucho más constructivas y creadoras; pero también nos muestran a la guerra determinando y apoyando a éstas de las maneras más sorprendentes y perdurables. En otras palabras, nos muestran a la guerra como una variable relativamente independiente en el siempre cambiante panorama humano. Y ese criterio me parece presupuesto en muchos otros pasajes en que Marx y Engels reconocen la realidad —y, a decir verdad, el significado económico positivo— de las principales divisiones nacionales de la Europa moderna, además de admitir que dichas divisiones deben explicarse, no como resultado de fuerzas económicas generales, sino como resultado de guerras particulares mediante las cuales el sentimiento de nacionalidad se ha consolidado a través de los siglos.[8]

Un tratamiento adecuado de nuestro segundo grupo de preguntas —hasta qué punto la revolución puede asimilarse a la guerra habitual, qué tan literalmente debe interpretarse la expresión "guerra de clases"— acaso debiera empezar por un tipo de estudios que recientemente ha estado muy de moda, pero que, sorprendentemente, nunca ha sido aplicado seriamente a la enseñanza marxista revolucionaria, salvo vinculado a su ascendencia hegeliana. Ese tipo de estudios se concentra en los términos clave del vocabulario de un movimiento o una escuela doctrinarios determinados, y trata de establecer claramente —mostrando sus grandes implicaciones prácticas— las afinidades y las fuerzas contrastantes principales de esos términos, así como los equívocos y las persuasiones ocultas más importantes que contienen. Un estudio así es especialmente necesario, aunque también quizá especialmente difícil, en el caso de la doctrina revolucionaria marxista, que fue forjada sobre todo en la correspondencia de dos amigos, que poseían brillantes facultades para moldear términos y conceptos tradicionales —en dos lenguas— en nuevas formas y nuevas relaciones que los auxiliaran en sus nuevas preocupaciones teóricas.

Uno de los servicios principales de dicho estudio consistiría en ayudarnos a decidir qué es retórica abstracta pura y qué es condensación figurativa de hechos y principios militares en algunas de las obras de Marx y Engels. Considérese, por ejemplo, su afirmación, en el *Manifiesto comunista*, de que han estudiado "la guerra civil más o menos velada, que se libra en el seno de la sociedad existente, hasta el punto en que esa guerra termina en revolución abierta y en el derrocamiento violento de la burguesía".[9] Ante el cumplimiento no consecuente de esa aseveración, ¿debe suponerse que "guerra" y "guerra civil" se utilizan allí en un sentido hasta cierto punto metafórico? O, ¿qué hay del argumento, que puede encontrarse más adelante en el *Manifiesto*, de que, en sus luchas con la aristocracia, la burguesía se ve obligada a dar al proletariado armas que éste, a su vez, volverá contra la mano que se las dio?[10] Allí, el contexto inmediato sugiere armas de tipo intelectual —en forma de educación política—, pero el contexto más general sugiere todas las duras realidades de la lucha armada entre las clases. O, insistimos, ¿qué tan literalmente debemos tomar la afirmación hecha por Engels unos años después, de que "en política sólo hay dos fuerzas decisivas: la fuerza organizada del Estado, y la fuerza elemental desorganizada de las masas populares",[11] o la insistencia de Marx, en su famosa carta a Kugelman, respecto de la necesidad "ya no de transferir la maquinaria burocrática militar de unas manos a otras, sino más bien de aplastarla… como condición esencial de toda revolución verdadera en el continente europeo"?[12] Es fácil sugerir las palabras y las frases con las que debería empezar un estudio detenido de esa parte del vocabulario marxista. La palabra que plantea las mayores dificultades es *Gewalt*, que corresponde variablemente en inglés a las palabras "autoridad", "fuerza" "violencia". Pero un mejor punto inicial bien pudiera ser el cambio que encontramos en gran parte de la teorización marxista en nuestro campo, desde *Volkskrieg* ("guerra del pueblo o apoyada popularmente") pasando por *Bürgerkrieg* ("guerra civil") y *Klassenkampj* ("combate o lucha de clases") hasta *Revolution* y *Mossempörung* ("revolución" e "insurrección de masas"). A ese respecto, *Herr* Blasius ha señalado dos hechos de considerable interés: en primer lugar, la vehemente aceptación, tanto de Engels como de Lenin, de la virtual identificación hecha por Clausewitz, dentro del contexto de principios del siglo XIX, de una guerra del pueblo o apoyada popularmente, con lo que él llamó Guerra Absoluta; y, en segundo, su errónea interpretación aparentemente voluntaria, o al menos su libre extensión, de la idea de Clausewitz de una guerra popular, para hacer de ella un peldaño hacia la guerra civil y la rebelión.[13] Los distintos modos en que los dirigentes marxistas jugaron —aunque nunca demasiado rápida o demasiado libremente— con el vocabulario y los patrones de pensamiento que a ese respecto tomaron de Clausewitz bien pudieran resultar una fructífera línea de estudio.

Al insistir en el valor de dicho enfoque "filológico" sobre esa parte de la doctrina marxista, no sugiero ni presupongo que Marx, Engels y Lenin —ni ninguno de sus socios

— fueran escritores malos, descuidados, inusitadamente oscuros o confusos. Simplemente, es un hecho que la manera en que los pensadores de cualquier escuela o tendencia determinadas se encuentran a sí mismos obligados a seleccionar, combinar, desechar o renovar ciertas palabras o frases, constituye una clave inapreciable para comprender cómo otras influencias y otras restricciones sociales afectaron el desarrollo de su pensamiento. Y, en el caso particular de la doctrina revolucionaria marxista, supongo que un estudio de ese tipo produciría una segura clarificación en su vocabulario —y por tanto en los análisis, pronósticos y preceptos vinculados al aspecto militar de la revolución— desde los primeros tiempos de 1848, pasando por las décadas de los sesenta y los setenta, cuando menos hasta la muerte de Engels. Porque, sin duda, si estoy en lo cierto respecto del juicio general anterior, es en las obras de Engels donde mejor puede observarse y apreciarse ese mejoramiento en el pensamiento marxista. Y ésa, así lo espero, es una de las principales maneras en que esa figura enigmática —tan exuberantemente enérgica y multifacética aunque curiosamente modesta y tímida, tan patéticamente tierna y leal en sus relaciones personales aunque ocasionalmente áspera y brutal en sus juicios intelectuales— será rehabilitada algún día por futuros historiadores del marxismo. Durante los últimos treinta y tantos años, los expertos marxistas casi invariablemente han tachado a Engels de simple periodista o de engañoso divulgador de los dogmas marxistas. Mas, para hacer justicia a Engels, no hay necesidad de entrar en comparaciones entre los dos fundadores del movimiento: Marx era incomparablemente superior a Engels en conocimientos económicos y fuerza teórica, en originalidad filosófica y, como escritor, en su capacidad de martillar con paradojas domésticas hasta que fueran aceptadas como perogrulladas. Sin embargo, Marx ha dejado amplio testimonio de la indispensable aportación de Engels a la economía marxista en los primeros tiempos; y es del dominio público que, en el aspecto educativo, Engels fue el gran maestro de la socialdemocracia alemana durante las tres décadas cruciales de su crecimiento. Pero lo que todavía tiene que ser apreciado es la importancia, no sólo para el marxismo durante su apogeo, sino también para la historia general de la civilización del siglo XIX, del pensamiento militar de Engels en los últimos 20 años de su vida. Éste se vincula tanto al aspecto militar de la actividad revolucionaria en sí como a los antecedentes militares y diplomáticos contra los cuales debe esperarse que se realice esa actividad. En este punto, me interesa el primero de esos aspectos.

Engels no sólo fue un estudioso serio de la guerra y la teoría de la guerra, sino que también tuvo un positivo gusto por la vida militar activa. Había tomado parte en el levantamiento de 1849 en el sur de Alemania y escapado posteriormente a Suiza e Italia, y siempre volvía la mirada hacia aquellos meses como hacia una aventura festiva exultante aunque un tanto pesarosa. Sus amigos le apodaban cariñosamente “el general” y él se sentía tan directamente atraído hacia las tareas y los problemas militares como

hacia las demás pasiones extrañamente variadas de su vida: la investigación sociológica y antropológica, la caza en los inviernos ingleses y el espíritu celta de lucha, lo mismo que la belleza y la frescura de las muchachas irlandesas de la clase obrera. Una de sus primeras aportaciones a los principios militares de la revolución puede encontrarse en el artículo que escribió para el *Daily Tribune* de Nueva York en 1852, y que posteriormente fue reimpreso con el título de *Alemania: revolución* y *contrarrevolución.* En él predomina el entusiasmo juvenil sobre la reflexión cuidadosa, aunque en las primeras frases quizás haya un rastro de apresurada primera lectura de Clausewitz.

> La insurrección —escribe— es un arte lo mismo que la guerra… y se halla sometida a ciertas reglas cuya inobservancia resultaría funesta… En primer lugar, no se juegue nunca con la insurrección… es un cálculo de magnitudes sumamente indefinidas contra fuerzas que tienen todas las ventajas de la organización, la disciplina y la autoridad… a menos que se tengan poderosas ventajas contra ellos, la derrota y el desastre son seguros. En segundo lugar, actúe siempre con la mayor determinación y a la ofensiva. La defensiva es la muerte de todo levantamiento armado… Sorprenda a sus adversarios mientras sus fuerzas se hallan dispersas, prepare nuevos triunfos diariamente, mantenga siempre el ascendiente que le ha dado su éxito inicial… en palabras de Dantón, el más grande maestro de política revolucionaria hasta ahora conocido: “*de l’audace, de l’au dace, encore de l’audace!”*

El anterior es buen material enardecedor, pero su recomendación de persistentes ataques de masas contra tropas bien armadas dista tanto de las enseñanzas tácticas de Clausewitz como de las realidades de las luchas callejeras del siglo XIX. Cara a cara, línea por línea, una insurrección popular rara vez es capaz de derrotar a tropas leales y disciplinadas. Su posición característica —detrás de las barricadas— es francamente defensiva, y sus armas principales son psicológicas. De ese modo, si las barricadas callejeras logran cubrir grandes áreas de una ciudad del fuego de las tropas gubernamentales, bien puede difundirse la impresión de que los mandos y las tropas gubernamentales han sido cercados y que la ayuda exterior nunca llegará hasta ellos. Sólo en esa fase, cuando los jefes y oficiales pierden la calma, puede un ataque de masas contra algún centro determinado producir inmensos efectos psicológicos. Pero la sugerencia de que dichos ataques deben lanzarse diariamente es absurda. En la acción cotidiana, la disciplina y las rutinas de las fuerzas armadas poseen ventaja incomparable.

Ésas son consideraciones triviales. ¿Cómo pudo Engels, con su experiencia militar considerable, pasarlas por alto? La respuesta es sugerida por la cita de Dantón. Era creencia generalizada —y no necesitamos discutir aquí hasta qué punto justificada— que, de 1789 a 1793, el populacho de París había *hecho* la Revolución francesa, y que esa hazaña podía repetirse siempre si se tenía la voluntad, si el pronóstico era científico, el momento adecuado y la organización cabal. Pero los estudios y las apreciaciones militares posteriores de Engels —especialmente, como ya se ha indicado, aquellos de la Guerra Civil norteamericana, de las guerras de Bismarck y de la supresión de la Comuna — le enseñaron otra cosa; y las principales lecciones derivadas de esos estudios se

consignan claramente en su Introducción a la reimpresión de 1895 de *Luchas de clases en Francia* de Marx. Engels reconoce allí que todas las armas de una fuerza insurreccional —barricadas, incursiones, fraternización con tropas gubernamentales, etc. — son primordialmente psicológicas. Su objetivo tiene que ser la moral, la disciplina y la confianza de las tropas gubernamentales en sí mismas, y, detrás de ellas, del propio gobierno. El logro supremo de toda insurrección popular es ese vacío momentáneo causado por la huida, la desaparición o la incompetencia declarada del gobierno para serlo. Después —con la selección de las piezas— empieza de nuevo la interminable confrontación con las realidades humanas… Pero, además de esa lección general, Engels señaló algunos factores técnicos que, según creía, entre 1848 y la década de los noventa, habían transformado enteramente las posibilidades de una insurrección de masas efectiva. En primer lugar, la perfección del sistema ferroviario, que en la mayoría de los países europeos permitía ya que se llevaran refuerzos en el transcurso de la noche a casi cualquier centro de perturbación; luego, la sustitución de los fusiles cargados por el cañón mediante armas de retrocarga, y de la artillería de bala rasa y de metralla por los nuevos proyectiles de percusión; y, quizás lo más importante de todo, las calles anchas y los largos alojamientos regulares de los suburbios industriales de la mayoría de las grandes ciudades europeas, que ya podían ser dominados y despejados en unos momentos, como nunca antes, por los cañones. “Tendría que estar loco el revolucionario que escogiera los distritos de la clase obrera del norte y el este de Berlín para una lucha callejera.”

Sin embargo, lo anterior no significaba que las luchas callejeras y la insurrección de masas no tuvieran función futura alguna. Si bien las condiciones se habían hecho más favorables para los militares, seguiría habiendo veces y situaciones en que el despliegue de una fuerza de masas fuera indispensable, aunque en el clímax antes que al principio de un levantamiento, y siempre a la luz de lo que, en la Introducción de 1895, Engels llama “otros factores compensatorios”. Lo que quiso decir con esa precavida frase puede columbrarse mediante diversos escritos del mismo periodo. En primer lugar, se refería al advenimiento del sufragio universal; luego, a la llegada al poder de partidos disciplinados de la clase obrera y, sobre todo, a la aceptación general de la conscripción militar que, en su opinión, habían transformado completamente el ambiente político en que podrían esperarse futuros levantamientos revolucionarios.

> En contra de las apariencias —escribe en 1891, pensando particularmente en Alemania— el servicio militar obligatorio supera a la exención general como agente democrático. La verdadera fuerza de la socialdemocracia alemana no descansa en el número de sus votantes, sino en sus soldados. Votante se es a los veinticinco años; soldado, a los veinte; y es sobre todo entre la juventud donde el partido recluta a sus seguidores. Para 1900, el ejército, otrora el elemento más prusiano, el elemento más reaccionario del país, será socialista en su mayoría, de manera tan ineluctable como el destino.[14]

Mas, ¿qué conclusiones prácticas había que sacar de aquellas estimulantes

sugerencias? Durante las dos décadas que mediaron entre la muerte de Engels y el estallido de la primera Guerra Mundial, la mayoría de los portavoces del ala radical del Partido Socialdemócrata Alemán aceptó, con base en la autoridad de Engels, que toda revolución triunfante dependía, en el futuro, de la cooperación de una mayoría de los conscriptos de una nación. En algunas de sus últimas cartas, Engels escribió como si esa conclusión hubiera llegado a ser tan obvia que no necesitara mayor desarrollo. Por ejemplo, a Bebel en 1884: "Si el impulso [a la revolución] viene de Alemania, entonces sólo puede empezar en el ejército. Desde el punto de vista militar, una nación inerme contra un ejército moderno no es sino una cantidad que desaparece".[15] Luego, Engels especula sobre una de las consecuencias políticamente más importantes de que "nuestros reservistas de veinte a veinticinco años de edad entren en acción": con esa nueva fuerza detrás de socialismo revolucionario, "el periodo de simple democracia [parlamentaria] podría saltarse…"[16] Pero en ninguna parte explica cómo consideraba que un número suficiente de conscriptos fuera adoctrinado, organizado y dirigido como fuerza revolucionaria, o durante cuánto tiempo suponía él que dicha fuerza sería necesaria para sostener a un régimen revolucionario. La vaguedad de Engels en torno a esas cuestiones es comprensible: la estrategia política marxista siempre ha insistido en que las formas y los métodos de la acción revolucionaria triunfante deben adaptarse a las circunstancias particulares. Por otra parte, es natural argüir que la condición evidentemente vaga en que Engels dejó esa parte de su legado político ayuda a explicar el fracaso de los socialdemócratas alemanes y del Partido Obrero Francés en tomar posiciones efectivas contra las crisis diplomáticas sucesivas que desembocaron en 1914.

Que yo sepa, las dificultades específicas a que se enfrentó Engels a ese respecto nunca se han apreciado adecuadamente en sus yuxtaposiciones inasequiblemente delicadas.[17] A primera vista, la promesa o la perspectiva de una "mayoría de socialistas en el ejército prusiano" y de que "nuestros reservistas de veinte a veinticinco años de edad entren en acción" cayó como una dádiva del cielo en la estrategia política marxista. Ya en la década de los ochenta, la idea de un levantamiento irresistible, impulsado por la continua participación de las masas, empezaba a perder credibilidad, en tanto que el único movimiento socialista europeo verdaderamente prometedor, el alemán, debía sus éxitos, no a ningunos sueños o tradiciones revolucionarios, sino a su admirable organización, a su autodisciplina y a su concentración en las demandas industriales de sus miembros. En esa situación, el peligro de estancamiento político era real. Por otra parte, la promesa de una mayoría de socialistas en el ejército prusiano era apenas una tendencia estadística: por lo demás, una tendencia que conllevaba, junto con renovada esperanza para los marxistas, una temible amenaza para la autocracia prusiana y otras autocracias militares. Más todavía, fácilmente podía resultar que la autocracia prusiana y otras autocracias militares estuvieran mejor situadas y equipadas para detener o dirigir la

tendencia, de lo que estaba cualquier partido social marxista para explotarla. A decir verdad, a menos que se les explotara con gran habilidad, la perspectiva o las posibilidades de una revolución desatada por los conscriptos de la nación podría repercutir en los socialdemócratas alemanes en una de dos maneras mal recibidas. La sugerencia de que ellos planeaban o fomentaban verdaderamente la deslealtad en las filas del ejército proporcionaría a las autoridades prusianas una excusa perfecta para terminar con las actividades del Partido Socialista mucho más duramente de lo que lo habían hecho las Leyes Socialistas de Bismarck. Y, una vez más, bajo la amenaza de deslealtad en su ejército, cualquier gobierno inestable bien podía verse tentado a reafirmar su posición mediante llamamientos a la unidad nacional y a la defensa de la patria contra alguna agresión supuesta (o quizás provocada deliberadamente).

Mas las dificultades que implicaba la idea de revolución de los soldados no se limitaba a las reacciones probables de los gobiernos. La idea de revolución en forma de levantamiento militar no tenía encanto alguno para los dirigentes de la socialdemocracia alemana o los partidos socialistas franceses de inclinaciones anarquistas. Bebel y los demás dirigentes socialistas alemanes, con quienes Engels estableció una estrecha comprensión en sus últimos años, no eran tontos ni cobardes, ni tampoco, en contra de lo difundido de la creencia, hombres de corta visión económica. Pero, desde la década de los sesenta, habían levantado la organización de su partido principalmente para mejorar la situación —tanto moral como material— de la clase obrera industrial alemana. Y habían abrazado el marxismo, y garantizado cuando menos la aceptación formal de las metas y los principios del marxismo por parte de sus seguidores, en gran parte porque prometía terminar, por métodos tan inesperados como irresistibles, con el dominio implacable de sus dirigentes militares prusianos. Fue la promesa, transmitida machaconamente en la segunda parte del *Anti-Dühring*, de que todos los grandes adelantos sociales se producían como resultado *simplemente de causas económicas* la que dio a la socialdemocracia alemana su confianza en sí misma y, dentro de sus limitaciones, su cualidad de dedicación heroica. Sin duda, todos los marxistas inteligentes sabían que las clases dirigentes se aferrarían a su poder después de que las bases económicas en que se sustentaban les hubiesen sido retiradas; pero el marxismo, tal como fue popularizado por el *Anti-Dühring*, había difundido la idea de que la victoria total de la revolución estaba garantizada de antemano, y que el capitalismo estaba destinado a derrumbarse por causas de su propia creación, cuando todo hubiese terminado, salvo el vocerío que ahogaría convenientemente los pocos tiros que hubiera que disparar. Y, sin embargo, allí estaba Engels, de entre todos los seres humanos, diciendo a sus devotos seguidores que, en el futuro, el éxito de cualquier revolución debía descansar en los soldados conscriptos de la nación. ¿Qué era eso sino una receta de guerra civil, en que la ventaja quedaría con aquellos en cuyas manos se hallaban los mandos de la gran maquinaria militar, y cuya

determinación de aferrarse al poder en defensa de sus privilegios era absoluta?

Consideradas en conjunto, esas dificultades sin duda ayudan a explicar el silencio de Engels respecto de la preparación, los métodos y la duración verdaderos de una revolución desatada por los soldados; pero ¿lo justifican? ¿No podría acusársele aquí —para emplear su propia frase— de jugar a la insurrección, al presentar la perspectiva de un levantamiento apoyado, si no es que dirigido, por los jóvenes conscriptos socialdemócratas y, sin embargo, dejando de considerar el modo en que esa carta de triunfo podía jugarse mejor y los costos que implicaría jugarla? Sin embargo, a mí me parece que, si bien las dificultades que hemos expuesto explican el silencio de Engels a ese respecto, lo explican de manera muy distinta desde el punto acabado de sugerir, punto que es testimonio enteramente favorable del juicio y la astucia de su vejez. En realidad, tenemos que decidir si el interés de Engels por el papel de los conscriptos en cualquier revolución futura fue simplemente una última indulgencia en el pasatiempo de la estrategia de poltrona de toda su vida o fue, por el contrario, una faceta esencial de un nuevo e importante planteamiento del pensamiento político marxista. Como veremos en unos momentos, hay numerosos indicios para demostrar que la segunda de esas posibilidades es la correcta. Sin duda alguna, en sus últimos años, Engels consideró que su principal tarea política era la de dotar a los partidos socialistas alemán y francés de políticas internacionales y defensivas que fueran factibles en la práctica, que tomaran en cuenta los temores naturales y los sentimientos patrióticos del alemán y el francés de la calle, y que brindaran una posible ruta de escape de la amenaza de una guerra europea general. No obstante, en este punto, lo que quiero explicar es simplemente cómo encajaba en ese ambicioso plan político el decidido interés de Engels por el potencial revolucionario de los modernos ejércitos de conscriptos.

Parece claro que, en algún punto de la década de los ochenta del siglo XIX, Engels llegó a una importante decisión respecto de la carta de triunfo evidente o potencial que la conscripción militar había puesto en manos de los partidos socialistas europeos. En contra de las expectativas naturales, la tarea suprema no consistía en cómo actualizarla, sino en cómo mantener su potencial, esto es, utilizada, siempre de manera inmediata, no como instrumento de cambio revolucionario sino simplemente como idea justificativa, que contribuyera y ayudara a explicar una política internacional socialista general. De las consideraciones que lo condujeron a esa idea, sólo dos es necesario repetir aquí: la resistencia del socialdemócrata alemán a todo lo que pareciera un movimiento armado, a una repetición de 1848; y la amenaza igualmente evidente de una guerra europea completamente destructiva. Ambas consideraciones ponían un dique a los ímpetus revolucionarios del movimiento socialdemócrata alemán; y el problema inmediato de Engels era cómo devolver o sustituir esos ímpetus. Su respuesta a él se encuentra, no en ningunas reflexiones ni en ninguna defensa explícitas de lo que hacía, sino en el blanco

principal de sus cartas políticas y artículos periodísticos, algunos de los cuales fueron impresos en todos los idiomas europeos importantes, a principios de los noventa y, especialmente, tras el *accord* franco-ruso de 1891. Esas cartas y esos artículos, llenos de tacto pero firmes, insistentes pero nunca dictatoriales, fueron orientados inmediatamente —porque las metas revolucionarias últimas de Engels nunca variaban— hacia una transformación casi completa de la perspectiva y los esfuerzos de los principales partidos socialistas de Europa. Los partidos socialistas (especialmente los socialdemócratas alemanes y el Partido Obrero Francés) tenían que proclamarse a sí mismos o (por hablar con eficaz vulgaridad moderna) "venderse" a sí mismos como los únicos partidos dignos del nombre de "partido de la defensa nacional". Tenían que explicar que ellos y sólo ellos eran los portavoces naturales y adecuados de la gran masa de conscriptos que en realidad pelearían y serían muertos en cualquier "defensa de la patria". Y tenían que explicar su derecho a hablar y actuar como guardianes de *sus* conscriptos en términos que no pudieran ser tachados de desleales o subversivos por las clases dirigentes, ni de suicidamente peligrosos por los integrantes más timoratos de sus propias filas. Tenían que demostrar que eran completamente sinceros en cuanto a la defensa de sus respectivos países. Los socialistas franceses tenían que anunciar que resistirían la invasión de cualquier procedencia y, más obviamente, de las tropas alemanas. Los socialistas alemanes debían dejar en claro —en Alemania tanto como en Francia y en Rusia— que *ellos* resistirían a la invasión de cualquier procedencia, resistirían hasta la muerte, ante las tropas francesas, ante las tropas rusas o ante ambas. Al propio tiempo, los partidos socialdemócratas alemanes debían estar preparados para sostener que, además de ser los únicos partidos que podían hablar por los conscriptos de la clase obrera, eran también los únicos partidos cuyas políticas significaban algo más que los preparativos para un posible baño de sangre europeo. Porque, para los partidos socialistas, la defensa debía significar la defensa del suelo nacional y no del reciente botín de guerra (Alsacia-Lorena y Schleswig-Holstein) ni de la rebatiña en curso por las colonias.

De esa manera, los partidos socialistas de Europa (y en particular de Francia y Alemania) alcanzarían para sí posiciones de ascendiente moral y, ciertamente, llegarían a ser considerados defensores y salvadores naturales de su nación en caso de una desastrosa guerra europea. En uno u otro momento, ya al principio, ya al final de una guerra impopular, estarían en posibilidad de hacerse cargo de las cosas, con el apoyo avasallador de sus respectivos ejércitos ciudadanos. Pero, entretanto, no debía hablarse de utilizar a los conscriptos con propósitos revolucionarios. Esa nueva carta de triunfo cumpliría su función como pilar esencial o como condición previa de un atrevido, pero (como explicaré en un momento) en modo alguno irrealizable, programa internacional, mediante el cual los partidos socialistas, hasta ese punto tan aislados y tan proscritos, se afirmarían a sí mismos como partidos de constructores y guardianes efectivos de la paz.

Pero, a fin de seguir adelante con el tema debemos volver, brevemente, a nuestro tercer grupo de preguntas, vinculadas con la posible reacción marxista ante las guerras por la hegemonía política o por el predominio comercial y colonial entre las grandes potencias europeas.

El positivo interés de Marx y Engels por esas cuestiones databa de los años cincuenta del siglo XIX, cuando por primera vez esbozaron lo que podría llamarse una sociología militar de los gobiernos y los pueblos. El propósito de ese estudio era determinar tanto la sensibilidad de diferentes gobiernos y pueblos a la tentación de la guerra como, igualmente, la vulnerabilidad de distintos gobiernos y pueblos a la experiencia real de la guerra. Desde el primer punto de vista, siempre había que desconfiar de los gobiernos autocráticos —lo que reflejaba la opinión de muchos pensadores del siglo XVIII, incluso Kant y Rousseau— y, a ese respecto, la Rusia zarista era siempre el enemigo primordial de los marxistas, con la Prusia de Bismarck y la Francia de Luis Napoleón rivalizando por el segundo puesto. Todas ellas, pero especialmente la Rusia zarista, necesitaban la guerra. Bismarck y Napoleón necesitaban guerras triunfantes para mantener sus regímenes mal fundados en momentos particularmente difíciles. Pero, para el zarismo, la necesidad de la guerra tenía una explicación a la vez más simple y más siniestra. La guerra era uno de los medios por los cuales la Rusia zarista podía extender sus propios intereses: y, entre esos intereses, el más importante quizás era que sus vecinos inmediatos no debían hacer reforma constitucional o económica notable alguna, para que éstas no provocaran aspiraciones similares en Rusia. Por otra parte, como entre gobiernos eminentemente militaristas, existían grandes diferencias respecto de su vulnerabilidad a la experiencia de la guerra. Marx y Engels daban por sentado que Rusia, virtualmente bajo cualquier forma de gobierno, estaba a salvo de la conquista extranjera. Por tanto, si el zarismo había de ser desplazado de su posición como carcelero de Europa, esto debía lograrse mediante una revolución desde el interior de la propia Rusia. Y de allí las casi extravagantes esperanzas que Marx y Engels pusieron, en sus últimos años, en los grupos revolucionarios rusos, populistas lo mismo que marxistas. En cambio, siempre sostuvieron (correctamente) que el Segundo Imperio francés y (mucho más cuestionablemente) la Prusia de Bismarck se derrumbarían a la primera sugerencia de dificultades militares, por no hablar de completa derrota militar; en tanto que —como un contraste más— se daban cuenta de que del sistema político británico (o, como ellos siempre dijeron, el inglés), estando fincado mucho más seguramente, podían esperarse guerras potencialmente suicidas.

Pasando ahora de los gobiernos a los pueblos, debemos tener presente que, para Marx y Engels, los verdaderos intereses del pueblo europeo del siglo XIX giraban en torno a los de su clase obrera organizada y potencialmente revolucionaria. Dada esa suposición, era natural que su atención haya estado enfocada, desde principios de los cincuenta en

adelante, en las actitudes de los movimientos de la clase obrera de Alemania y Francia ante la guerra y, de una manera general, ante las relaciones internacionales. (Se daban cuenta de que, en muy largo plazo, la evolución social en los Estados Unidos y en Rusia podía ser allí de importancia decisiva; pero, en lo inmediato, lo que podía suceder en uno u otro de aquellos países aún no desarrollados les parecía tan impredecible como lo que sucedía en Inglaterra les parecía siempre excepcional.) Marx y Engels siempre criticaron, a veces desesperantemente, a los partidos socialistas de Francia y Alemania; y sus actitudes hacia sus dirigentes y sus programas variaron frecuentemente, en ocasiones de la noche a la mañana, con los cambios en el panorama militar y político de Europa. Sin embargo, todo lo que me interesa por el momento es si dichos cambios de actitud se apoyaban en alguna línea única y consistente de estrategia internacional. Esa interrogante no se plantea mordazmente; tampoco es cuestión de mero interés académico. Porque el asunto lleva directamente a uno de los terrenos más enconadamente problemáticos de la exégesis marxista: a saber, la escisión doctrinal respecto de los problemas de la guerra y la paz, que habría de producirse en las primeras dos décadas de nuestro siglo, en particular, entre los dirigentes de la socialdemocracia alemana, por una parte, y, por la otra, Lenin y su pequeño grupo de seguidores. Quiero abordar aquí un aspecto de esa funesta división, que creo que nunca ha recibido un tratamiento suficientemente esclarecedor: a saber, el grado en que puede originarse en las enseñanzas de Engels durante los 10 últimos años de su vida y en que la culpa de ella le es imputable. A mi parecer, dicha cuestión es de gran importancia, no sólo para comprender al marxismo en una fase crucial de su desarrollo sino, de una manera más general, para cualquier estudio teórico o cuando menos comparativo de relaciones internacionales.

Puede presentarse un argumento aparentemente de peso en favor de una estrategia internacional marxista continua y consistente sobre las bases siguientes. Desde principios de la década de los cincuenta, Marx y Engels siempre consideraron importante la amenaza o el estallido real de una guerra europea, desde un simple punto de vista: ésta brindaría la oportunidad o serviría de catalizador de un levantamiento revolucionario efectivo, encaminado a la liberación total de las masas, incluso si su objetivo inmediato tenía que ser de naturaleza más prosaicamente limitada. Desde ese punto de vista, en 1914, la posición solitaria de Lenin —su pasmosa demanda de que los socialistas de todos los países debían trabajar por la derrota de sus *propios* países, a fin de explotar la lucha fratricida en beneficio de la causa socialista general— fue sólo una forma extrema de lo que siempre había sido la doctrina marxista aceptada; y bien podría afirmarse que esa estrategia extrema era necesaria para equipararse a lo extremo de la ocasión. Esa tesis, planteada polémicamente contra la casi totalidad de la dirección del Partido Socialdemócrata Alemán y del Partido Obrero Francés después de agosto de 1914, desde luego, hace tiempo que quedó incrustada en la ortodoxia marxista-leninista. Su error, sin

embargo, es que desconoce las fuentes, los motivos, los planteamientos y las dificultades que condujeron a las ineptitudes y a las casi parálisis políticas de los dirigentes de los partidos socialistas alemán y francés al estallar la primera Guerra Mundial, y que las explican en parte, aunque no las disculpen. El hilo de la continuidad en la estrategia revolucionaria marxista no fue roto de pronto por manos traidoras: había empezado a desgastarse y a mostrar indicios de que se deshebraba casi 30 años antes, en manos, no de nacionalistas o revisionistas retrógrados del campo marxista, sino del hombre a quien Lenin, tanto como los dirigentes socialistas franceses y alemanes consideraban su gran maestro en política: es decir, Engels. Porque fue él quien por primera vez inspiró dudas en torno a la suposición de que las guerras europeas se podían considerar simplemente como trampolines para la revolución socialista. ¿Cómo, por qué y en qué medida lo habían hecho?

Ya hemos visto el pensamiento de Engels virar en la que podría haber parecido una dirección peligrosamente nacionalista, respecto del asunto de la participación militar, y especialmente de los conscriptos, en cualquier revolución futura; y, en estrecha correspondencia con la anterior, en su insistencia en que los diferentes partidos socialistas europeos, particularmente los de Francia y Alemania, debían aprender a presentarse a sí mismos como los únicos partidos auténticos de la defensa nacional. Desde luego, esa evidente concesión a los sentimientos nacionalistas tradicionales debía equilibrarse, según el plan de Engels, con una insistencia igualmente marcada en que los distintos partidos socialistas europeos gozaran de una relación única entre sí, por no tener metas económicas esencialmente opuestas y, por tanto, tampoco mutuas sospechas y rivalidades endémicas. Pero ese plan —o esbozo de estrategia política— atrevidamente paradójico no surgió sólo de la idea de que los partidos socialistas se estaban constituyendo en portavoces naturales y adecuados de los distintos ejércitos nacionales de Europa, ni dio sólo a esa idea expresión brillantemente impertinente. Tras él, y contribuyendo abrumadoramente a su atracción potencial, se hallaba un reconocimiento de la creencia ancestral, aunque siempre ineficaz, de que las guerras como tales —y especialmente las guerras entre las naciones europeas poderosamente armadas— constituían un mal terrible, que debía evitarse o, cuando menos, contenerse en la medida en que lo permitieran las divisiones básicas de la sociedad humana. Fue ése un cambio notable desde la idea de la guerra concebida primordialmente, o según los principios marxistas, como útil trampolín para la acción revolucionaria. Y bien podríamos preguntarnos lo que hizo a Engels prestar nueva atención, aunque tardíamente, a un punto de vista tan simple, tan soso, como podrían haber pensado algunos. ¿Fue la cordura humana —o fue el debilitamiento cerebral— de la vejez? ¿Habían la muerte de Marx, y su sustitución por confidentes más jóvenes, principalmente socialdemócratas, empezado a afectar el tenor principal del pensamiento político de Engels? Esas preguntas

exigen un estudio de las fuentes pertinentes más extenso del que yo he podido dedicarles. Pero mi inclinación personal va hacia una explicación enteramente distinta. Durante más de 30 años, Engels había sido un estudioso aplicado de los acontecimientos militares europeos (y norteamericanos). Como siempre, no había tenido dificultad alguna para sacar de dichos estudios algunas lecciones útiles, si no es que teóricamente esenciales, para la estrategia revolucionaria marxista. Pero parece natural suponer que, luego, algunas conclusiones más generales y más simples de esos años de estudio militar empezaron a ejercer presión sobre los impulsos principales de su pensamiento político, mientras que, al propio tiempo —de mediados de los ochenta en adelante—, la carrera armamentista europea, las crecientes necesidades en hombres de las grandes potencias, las crisis diplomáticas sucesivas y la división de Europa en dos campos armados daban a esas conclusiones generales y simples una urgencia más que revolucionaria. Engels de ningún modo fue el único pensador político de la época en alarmarse por aquellos acontecimientos. Pero yo afirmaría que, en su tiempo, nadie previó como él la *totalidad* de lo que hemos venido a llamar "guerra total".

A continuación presentamos como muestra algunos pasajes de sus últimos apuntes, cartas, artículos periodísticos, etc. Primero, sobre la carrera armamentista, una nota de la década de los ochenta: "La paz continúa sólo porque la técnica de armamentos se desarrolla constantemente, por tanto, nadie está nunca preparado; todos los partidos tiemblan ante la idea de la guerra mundial —que en realidad es la única posibilidad— con sus resultados absolutamente incalculables".[18] Luego, sobre las consecuencias políticas y sociales de una guerra general europea, estos dos pasajes de cartas, la primera de las cuales —a Bebel— data de 1882: "Esta vez la guerra sería terriblemente grave: durante años daría rienda suelta al jingoísmo en todas partes, porque cada nación lucharía por su propia existencia. Toda la labor de los revolucionarios en Rusia quedaría nulificada; en Alemania, nuestro partido quedaría empantanado y destruido por la creciente del jingoísmo, y en Francia ocurriría lo mismo".[19] Seis años después, Engels escribió a Sorge sobre el mismo tema, pero haciendo mayor hincapié en las consecuencias sociales: "Una guerra, por otra parte, nos haría retroceder años. El chauvinismo ahogaría todo… Alemania enviaría unos cinco millones de hombres armados al frente, o el 10% de su población; los otros, 4 o 5%; Rusia relativamente menos. Pero habría de 10 a 15 millones de combatientes. Me gustaría ver cómo se les va a alimentar; vendría una devastación como la Guerra de los Treinta Años. Y no podría llegarse a una decisión rápida, pese a lo colosal de las fuerzas en combate …"[20] Y, finalmente, una declaración más extensa y horrífica del prefacio de Engels a una obra de historia militar publicada en 1888:

> Para Prusia-Alemania ya no es posible ninguna guerra salvo una guerra mundial y una guerra mundial de extensión y violencia ciertamente no soñadas hasta ahora. De ocho a diez millones de soldados se matarán los

> unos a los otros y al hacerlo devorarán a toda Europa hasta dejarla más desnuda de lo que jamás haya hecho ningún enjambre de langostas. Las devastaciones de la Guerra de los Treinta Años se condensarán aquí en tres o cuatro años y se extenderán por todo el Continente. Veremos hambre, peste y desmoralización general tanto de los ejércitos como de la masa del pueblo; confusión irremediable de nuestra artificial maquinaria en el comercio, la industria y el crédito, terminar en bancarrota general; derrumbe de los viejos Estados y de su tradicional cordura estatal, a tal punto que las coronas rodarán por docenas por el suelo y no habrá nadie para recogerlas; imposibilidad absoluta de prever cómo terminará todo y quién saldrá de la lucha victorioso; sólo un resultado es absolutamente cierto: el agotamiento general y el establecimiento de condiciones para la victoria total de la clase obrera. Ésa es la perspectiva que estará ante nosotros cuando el sistema de competir en armamentos sea llevado a su límite y al fin produzca su inevitable fruto.[21]

En los pasajes anteriores se predicen con notable precisión las consecuencias principales de la primera Guerra Mundial, aunque, desde luego, no los medios técnicos empleados. La única nota falsa es la aseveración mecánicamente obligada de que la condición de agotamiento y desmoralización totales descrita en el último pasaje terminará en la victoria absoluta de la clase obrera. Pero, ¿cuál fue la importancia práctica de los vaticinios de Engels? ¿Significaron —trató él de sugerir— una ruptura definitiva con el criterio marxista anterior de las guerras europeas consideradas primordialmente como oportunidades de solevantamiento revolucionario? Para responder a esas preguntas debemos regresar brevemente a nuestra exposición anterior en torno al criterio marxista general del papel de la guerra en la historia humana y de la ambigüedad que revelan las aplicaciones y los ejemplos de Marx y de Engels. Ciertamente parece como si, una vez más, al enfrentarse a un problema histórico vivo, Engels se viera obligado a reconocer que la guerra es una fuerza social con dinamismo inherente propio; una fuerza que, independientemente de sus causas, puede producir efectos que no muestran relación de dependencia alguna con el patrón principal de progreso económico de la humanidad. De ser así, la existencia y la posibilidad permanente de la guerra exigen un tratamiento político que, si bien, evidentemente, no es independiente de los cambios económicos alrededor de los cuales gira la teoría marxista, ciertamente no puede derivarse —o prescribirse como parte o aspecto necesario— del meollo de enseñanzas marxistas. Pero, antes que volver a plantear ese aspecto de doctrina abstracta, por ahora será más útil considerar las propuestas prácticas específicas mediante las cuales Engels trató de articular y comunicar sus preocupaciones por la amenaza de una guerra general europea.

Como hemos visto, Engels estaba convencido de que una de las maneras en que los partidos socialistas podían evitar dicha guerra consistía en desarrollar y proclamar vigorosamente una política internacional propia. ¿Cuáles debían ser los ingredientes de una política así? Engels insistía cuerdamente en que se debían considerar las diferentes condiciones nacionales de los distintos partidos socialistas: y que las tácticas relativamente pacíficas que él recomendaba para la Alemania de su tiempo no podían seguirse en Francia, Bélgica o Italia. Sin embargo, en Alemania, la tarea primordial de los socialdemócratas era establecerse a sí mismos en la conciencia pública (y en establecer

para sí una imagen correspondiente de sí mismos) como partido que surgía con ideas constructivas, bien armado con argumentos y dispuesto a discutir de manera realista el problema supremo de la defensa nacional. Engels parece haber percibido, de antemano, la fatal debilidad que, más que nada, explicó el fracaso de los socialdemócratas en las décadas siguientes: su satisfacción con una postura de farisaica protesta, ejemplificada en una actitud criticona —sin alternativas positivas— ante los créditos de guerra, y en una extraña pasividad —aunque muy alejada del pacifismo radical— ante la orientación hacia la guerra. Para contrarrestar esa debilidad, Engels presentó propuestas que en la actualidad, tras la decepcionante historia de nuestro siglo, acaso puedan parecer huecas, pero que, a principios de la década de los noventa del siglo XIX, cuando la gran tecnificación de la guerra apenas había comenzado, fueron mucho más realistas. Los socialdemócratas no debían votar contra los créditos de defensa mientras Rusia continuara rearmándose; por otra parte, debían afirmar con persistencia que los créditos adicionales debían concederse exclusivamente para las necesidades *de defensa* para las que se habían solicitado. Luego, debía demostrarse que esa posición correspondía a otras dos. Como Prusia había inaugurado la carrera armamentista y su sistema de reclutamiento era copiado por todas las grandes potencias, debía ya tomar la delantera en un sano programa de desarme: mediante acuerdo internacional, fácilmente podía llevarse a efecto una disminución del periodo de servicio militar, lo que a su vez debía utilizar Prusia para instituir una transición (gradual, nuevamente) del ejército regular a alguna forma de sistema de milicias. En 1893, Engels publicó una serie de artículos en *Vorwärts*, titulada "¿Puede desarmarse Europa?", en que ampliaba dichas propuestas, haciendo hincapié en las ventajas políticas y financieras de un sistema de milicias, organizado con base en las necesidades de defensa local y echando mano de toda la juventud masculina del país, siguiendo el modelo suizo. El propósito de sus artículos, escribió, era hacer todo lo que estuviera en sus manos para evitar "la guerra general de aniquilación". Por tanto, él mismo se ceñía "a cambios que son posibles en este momento… Me limito a cambios como los que cualquier gobierno existente puede aceptar sin poner en peligro la seguridad de su país…" y concluía: "Desde un punto de vista estrictamente militar, no hay nada para evitar la abolición gradual del ejército regular; y, si el ejército regular *se* conserva, se conservará no por razones militares sino políticas: en una palabra, se le destinará a la defensa, no contra un enemigo extraño, sino contra uno nacional".[22]

Pero, sin importar lo convincente de los argumentos de Engels, todos sabemos que no dieron ningún resultado. Nada de lo demás que la socialdemocracia alemana haya podido lograr en los 20 años siguientes produjo o sostuvo una política internacional socialista efectiva. La culpa fue en parte del propio Engels. No hay duda de que había tratado de hacer demasiado, de imponer a los dirigentes socialdemócratas una posición política que tenía inmensos atractivos para *él*, pero que *en ellos* despertaba toda clase de

recelos y de angustias derrotistas, ante un mundo del que no sabían nada, pero del que temían tanto: el mundo secreto de la diplomacia, de los telegramas y de los tratados de desarme, y también de las terribles decisiones tomadas difícilmente. Desde 1891, Bebel había criticado las ideas de Engels aduciendo que serían ininteligibles para los parlamentaristas y los jefes militares alemanes.[23] A lo cual debemos agregar que ganarse el apoyo sincero de la masa de miembros comunes socialdemócratas para el plan de Engels, y mantener ese plan constantemente presente en el espíritu del electorado alemán habría exigido dotes de persuasión y organización de un orden inhabitualmente elevado. El único publicista de la época anterior a 1914 que casi logró popularizar las ideas de Engels fue Jaurès, cuyo libro (*Armée nouvelle*, publicado en 1910) repetía la tesis esencial de Engels de que, si todas las potencias occidentales estatuían ejércitos de tipo milicia, sería posible compaginar medidas efectivas de defensa nacional con la esperanza de que la guerra nunca volviera a ser necesaria. Pero el libro de Jaurès, a la vez, fue tachado de germanófilo y fracasó en ganarse a la mayoría de los socialistas franceses, por no hablar de la opinión pública francesa en general.

Sin embargo, hubo otras razones para que las ideas de Engels fracasaran en inspirar una cruzada socialista internacional eficaz. En la palestra había doctrinas socialistas rivales que, aunque no aceptadas mayoritariamente antes de 1914, denotaban sin embargo cambios importantes en el sentir, la perspectiva y los modos de acción preferidos de los subgrupos más activos de la Segunda Internacional. El primero en dejar huella fue el pacifismo militante —una política de acción huelguística organizada internacionalmente en caso de guerra— preconizado por el dirigente socialista holandés Domela Nieuwenhuis. Domela atacó lo que él llamaba la política de Bebel (en realidad, la política de Engels) en lo que constituía su aspecto más atrevido y, a la vez, más vulnerable. La esperanza de reorientar sentimientos nacionalistas tradicionales hacia el vigoroso apoyo a fuerzas milicianas no agresivas no encajaba con una de las creencias marxistas más profundamente arraigadas: que la principal amenaza para el socialismo europeo radicaba en el poderío militar ruso. Domela aseguró en 1892 que, en caso de un ataque ruso a Alemania, “los obreros socialistas franceses marcharán hombro con hombro contra los obreros socialistas alemanes: a éstos, por su parte, se les dirigirá en sus regimientos para asesinar a sus hermanos franceses… Se nos aplauda o no, se nos llame anarquistas o lo que se desee, declaramos que quienes están de acuerdo con Bebel promueven sentimientos jingoístas y se hallan lejos del principio de internacionalismo”.[24] Para los partidos socialistas y los sindicatos de todos los países, el único camino eficaz para acabar con las guerras era que ellos mismos se comprometieran por anticipado a una huelga general y que los conscriptos se negaran a pelear al estallar la guerra. Domela era un antiguo pastor protestante que, con posterioridad —cosa que no es sorprendente—, se hizo anarquista. Sus discursos en las primeras conferencias de la Segunda Internacional

fueron descartados por inseguros, hasta el punto de ser tachados de ingenuos por todos los dirigentes del socialismo marxista: Bebel, Adler, Guesde y Plejanov, lo mismo que Engels. Pero, para un número considerable de socialistas que los leyeron o los escucharon, las ideas de Domela poseían el atractivo de una heroica simplicidad. Domela señalaba lo que, en su opinión, tenía que hacerse —y que esperarse y arriesgarse— *de manera absoluta;* en cambio, en el plan de Engels, todo estaba condicionado a los resultados (o a los posibles resultados) de las elecciones, al éxito de las campañas parlamentarias, lo mismo que a la evolución en el inmensamente complejo panorama diplomático y militar. En pocas palabras, la alternativa de Domela denunciaba el intelectualismo excesivo —la falta de un núcleo simple de instancia urgente e incondicional— en la respuesta cuidadosamente equilibrada de Engels a la amenaza de guerra europea. Por tanto, no es sorprendente que sus argumentos principales hayan sido recordados largo tiempo y hayan reaparecido, una y otra vez, en la historia posterior de la Segunda Internacional, por ejemplo, en la propaganda amargamente antipatriótica de Gustave Hervé e, incluso, en algunas de las tácticas revolucionarias de Rosa Luxemburgo. Pero, para la época en que esos resurgimientos se hallaban en ciernes, una segunda prueba, de mucho mayor importancia, para la política antibélica de Engels —o, más bien, de lo que la socialdemocracia alemana había hecho de la política antibélica de Engels— había llegado del este: del partido socialista ruso relativamente pequeño encabezado por Lenin.

La posición de Lenin, solitaria pero, a la postre, confusa para todo el mundo, contra la guerra de 1914 ha sido explicada (por él mismo y por sus seguidores) como un simple acto de consistencia y valor marxistas. Él, virtualmente solo entre los reconocidos dirigentes socialistas de la época, se pronunció por las enseñanzas de Marx y Engels de que toda "guerra capitalista" debe considerarse simplemente una oportunidad para llevar adelante la causa del socialismo internacional. Todos los demás, Kautsky, Guesde, Plejanov —Bebel y Jaurès habían muerto para entonces—, volvieron la espalda a esa simple verdad: sólo Lenin tuvo tanto la tenacidad intelectual y política como el valor personal de pronunciarse por ella. Y, por ese motivo, desde su aislamiento total, sin discusión, habría de llegar a ser la "individualidad histórica mundial" de nuestro siglo. Al propio tiempo, el maestro de escuela que había en Lenin ayudó al héroe revolucionario a castigar a los desdichados regresionistas de una manera que no admitía ni reivindicación ni olvido. En sus polémicas, los presentó no sólo como traidores, sino también como ignorantes, casi como bufones. ¿No habían leído nada o habían olvidado todo lo que en su vida habían leído? ¿Habían olvidado sus propias promesas en el Manifiesto Basel de 1912? ¿No habían oído nunca que la guerra era simplemente una continuación de la política por otros medios; y que la primera tarea de todo hombre de Estado ante cualquier guerra consistía en determinar su carácter político, es decir, lo que se intentaba

alcanzar?[25] Los traidores del marxismo nunca pudieron recuperarse, ni en la acción ni en la reputación histórica, de los palos que recibieron en *El derrumbe de la Segunda Internacional* (verano de 1915) y *El socialismo y la guerra* (agosto del mismo año): habían sido echados "de la historia" por el hombre que estaba destinado a dirigir su evolución futura.

Ése ha sido desde hace largo tiempo el criterio marxista-leninista establecido. Pero no se necesita una gran erudición histórica ni una prolongada disputa doctrinaria para demostrar que las cosas no fueron tan simples como Lenin y sus seguidores han hecho que parecieran ser. Cincuenta años después de su muerte, se acepta comúnmente que Lenin era, de manera primordial, un hombre de acción y que, como tal, tenía sus principios, esto es, sus principios marxistas, preparados de antemano, simples y rígidos —igual que tantas palancas, pedales y señales de advertencia para ayudarlo en su prodigiosa empresa revolucionaria—, pero también dispensables si dejaban de satisfacer sus exigencias. Las ideas y los planes postreros de Engels para evitar una desastrosa guerra europea fueron un ejemplo de este último punto. No he encontrado ningún pasaje en que Lenin los deseche de modo explícito: ciertamente, es muy posible que no supiera de su existencia. Sin embargo, lo que resulta muy claro es que no habría sabido qué uso darles, aunque los hubiese admirado como ejemplo de apreciación y propaganda políticos. Simplemente, no tenían relación con *sus problemas*. Menos aún la tenían las dificultades, las conmociones y las decepciones que ayudan a explicar el trágico fracaso del socialismo alemán y francés, en las cuestiones internacionales, después de la muerte de Engels. También esos antecedentes de la debacle de agosto de 1914 estaban "fuera de la historia".

Para ser justos con Lenin, debemos explicar la tesis anterior con un poco más de precisión. Cuando menos hasta 1917, Lenin fue en gran parte, ciertamente deseaba ser e, igualmente, *necesitaba ser*, un marxista ortodoxo. Cuando, unos años antes de 1914, empezó a interesarse por las cuestiones internacionales, adoptó, incuestionablemente, el supuesto marxista de que la revolución por venir debía tener lugar en *algunas* de las naciones europeas industrialmente más desarrolladas. Pero la tarea particular de Lenin — cuya particularidad no tiene por qué imputarse a ningún obtuso sentimiento nacionalista — consistió siempre en promover la revolución en Rusia. Y, siendo ése el blanco de todos sus esfuerzos, de manera natural tendió a considerar las revoluciones en otros países y, aún más, una catastrófica guerra entre las grandes potencias europeas, como otros tantos auxiliares en el cumplimiento de su tarea personal. Porque, a diferencia de Marx y Engels, que habían mantenido que el zarismo caería sólo ante una revolución surgida del interior, Lenin estaba convencido de que caería sólo como resultado de una guerra enteramente desastrosa, lo que significaba tanto como una guerra tan generalizada y tan global como fuese posible. (Eso ayuda a entender el temor que expresó algunas

veces de que la primera Guerra Mundial terminara demasiado pronto, antes de que hubiese sido "utilizada" adecuadamente para acelerar la caída del capitalismo.) En suma, la posición de Lenin en 1914 no sólo fue buen marxismo o adhesión leal a sus clásicas enseñanzas (como puede verse, sobre todo, en *Guerra civil en Francia*, con introducción de Engels a la edición de 1891, y reafirmada con posterioridad en el Manifiesto Basel de 1912); fue también una necesidad de la tarea particular como dirigente del partido mayoritario de los socialistas marxistas rusos. Para Lenin, habría resultado tan imposible —o, al menos, tan políticamente suicida— abandonar esa posición en agosto de 1914, como lo habría sido para los socialdemócratas alemanes declararse enemigos de su propio gobierno y dedicarse a trabajar para su derrota en aquella guerra inminente. De hecho, aunque no de palabra, Lenin estuvo dedicado al socialismo internacional *en beneficio de un país*, desde 1911 en adelante, si no es que desde el principio de su carrera revolucionaria.

Pero ¿no es igualmente simple decir que, como las de todas las "individualidades históricas mundiales", las realizaciones políticas de Lenin fueron infinitamente más grandes, juzgadas a la luz de la historia, de lo que la propia concepción de su papel posiblemente pudo haber sugerido, a él mismo tanto como a los demás? Porque, ¿quién habría podido prever que el cumplimiento de la tarea primordial de Lenin —la caída del zarismo en condiciones de desintegración social y de vulnerabilidad militar totales— iba a allanar el camino para el surgimiento de la Unión Soviética como una de las dos superpotencias de la última parte del siglo XX? Lo anterior nos lleva a dos últimas interrogantes, estrechamente afines. ¿Cómo debe considerarse el triunfo político de Lenin, incluso cuando se hizo totalmente evidente muchos años después de su muerte? Y ¿significa ese triunfo que él, Lenin, de manera total y definitiva, tuvo razón en su regreso a un criterio simplista y marxista de la guerra, en tanto que Engels, en su preocupación por evitar o, cuando menos, abreviar o contener una guerra general europea, se equivocó total y fundamentalmente?

Una respuesta adecuada a la primera pregunta debería tomar en cuenta factores que Lenin no había tenido oportunidad alguna de apreciar, y que teóricos e historiadores marxistas posteriores han pasado por alto o malinterpretado extrañamente: como el que la primera Guerra Mundial, que tan bien cumplió su función para el propósito de Lenin, al acelerar el derrumbe del capitalismo en Rusia, también asestó un golpe, inmediatamente menos obvio, pero, a la postre, sumamente importante, al dinamismo económico y a la confianza política de las potencias capitalistas occidentales; y el que la naturaleza cada vez más "total" de la guerra moderna (cuando menos hasta 1945) haya hecho de los grandes espacios y de los enormes recursos en hombres de Rusia una carta mucho mejor de lo que podría haber sugerido la historia previa. En cuanto a una respuesta adecuada a nuestra segunda pregunta, debemos ver más allá de los datos históricos hasta nuestros

días, que reconocidamente muestran un balance abrumador en favor de Lenin. A pesar de todo, Engels, en la práctica, había reconocido la existencia de un problema que Lenin nunca llegó a apreciar, que Stalin sin duda era congenitalmente incapaz de apreciar, pero que otros dirigentes ulteriores de Rusia parecerían reconocer, aunque sólo de manera esporádica y sin querer verse demasiado impresionados por él. Para repetir mi aseveración anterior, ese problema surge del hecho de que la existencia de la guerra, y de sus efectos mucho más incalculables en la actualidad, no puede considerarse, tratarse o dominarse simplemente como una faceta o un subproducto de la gran tarea constructiva humana de lograr un orden económico justo y satisfactorio. O, para hablar en términos más simples, desde sus propios principios, la teoría social general marxista fue deficiente, por su fracaso en situar y explicar las distintas funciones posibles de la guerra en la historia humana. Que Lenin haya demostrado tener razón al actuar, al tiempo que pasaba por alto esa deficiencia, y que Engels, tratando de actuar bien, fuera parcialmente responsable de los trágicos fracasos de la socialdemocracia alemana, no significa que Lenin tuviera entera razón y que Engels se equivocara totalmente. Por el contrario, la capacidad de todo teórico para apreciar grandes dificultades evidentes, aunque no pueda salvarlas de manera efectiva, es tal que a la postre obtendrá reconocimiento, siempre que las normas que merezcan el calificativo de "científicas" continúen guiando el esfuerzo humano.

[1] Blasius, 1966.

[2] *Anti-Dühring,* pp. 202 y ss., en la traducción de Delisle Burns; Lawrence y Wishart, 1936.

[3] *The Origin of the family, Private Property and the State,* pp. 313 y ss., en Marx-Engels, *Selected Works,* vol. II, Moscú, Casa Editorial en Lenguas Extranjeras; publicadas en el Reino Unido por Lawrence y Wishart, 1962.

[4] *Grundrisse,* Pelican, 1973, pp. 471-495.

[5] *Ibid.,* p. 476.

[6] *Ibid.,* p. 474.

[7] *Idem.*

[8] *Anti-Dühring,* pp. 117·118 y *The Role of Force in History,* en *Marx-Engels Selected Works,* vol. 3, p. 411.

[9] *The Communist Manifesto,* en Marx, *The Revolution of 1848,* Pelican, 1974, p. 78.

[10] *Ibid.,* p. 76.

[11] "Fuerza y economía en los cimientos del Imperio alemán", citado en *Marx-Engels Selected Correspondence,* Londres, Martin Lawrence, 1934, p. 309 (citado en lo sucesivo como *MESC*).

[12] *MESC,* p. 309.

[13] Blasius, 1966, pp. 289-291.

[14] Citado en: Naumann, S., "Engels and Marx: Military Concepts of the Social Revolution", cap. 7 de *Makers of Modern Strategy,* comp. Edward Mead Earle, Princeton University Press, 1943.

[15] *MESC,* p. 434.

[16] *Idem.*

[17] Desde aquí hasta la p. 179, aunque no se ha tomado de él, el argumento fue sugerido por Gustav Mayer, *Friedrich Engels, eine Biographie,* La Haya, Martinus Nighoff, 1934, de cuya traducción inglesa he tomado algunas citas. No obstante, hago referencia al original alemán, mucho más completo y mejor documentado, por las razones expuestas en mi "Nota bibliográfica", pp. 257-258.

[18] Mayer, 1934, p. 469.

[19] *Ibid.,* p. 463.

[20] *MESC,* p. 455.

[21] *Ibid.,* pp. 456-457.

[22] Mayer, 1934, p. 515.

[23] *Ibid.,* p. 518.

[24] *Ibid*, p. 514.

[25] En cuanto al recurso de Lenin a Clausewitz para apalear a sus camaradas marxistas, véase Blasius, 1966, pp. 327 y ss.

V. TOLSTOI: DE *LA GUERRA Y LA PAZ* A *EL REINO DE DIOS ESTÁ EN TI*

A PRIMERA vista, la preocupación de Tolstoi por la guerra tiene dos fases marcadamente distintas. En su voluntariosa juventud y en su inmensamente creadora edad madura, su respuesta a la guerra, como a todos los demás grandes estímulos y pruebas de la vida, denotó una amplitud y una profundidad de sentimientos, una percepción y un discernimiento notables. A esa fase pertenecen sus descripciones magistralmente periodísticas de la lucha en Sebastopol, sus primeros cuentos sobre la vida militar y las épicas relaciones de batallas y campañas en *La guerra y la paz*, a las últimas de las cuales añadió sus frecuentemente menos felices diatribas contra la teoría de los "grandes hombres" de la historia. Vino luego el periodo de la crisis espiritual y nerviosa de Tolstoi, de la que él creía que se había salvado sólo por su conversión a su propia idiosincrática versión del cristianismo, que giraba en torno al mandamiento de: "No opongáis resistencia al malo". Es natural inferir que eso explica su preocupación posterior por la guerra, que ciertamente no fue resultado de ninguna nueva experiencia con ella, ni de un estudio y una reflexión mayores sobre su papel en la historia, sino antes bien, de alguna necesidad psicológica personal. Y ¿qué otra cosa podía ser esa necesidad sino su continua lucha, durante sus últimos 30 años, por vivir en razón de su nueva visión cristiana —y por presentarse a sí mismo en paz con ella—, que implicaba la negación total de la guerra? Ésa, se cree comúnmente, fue la inspiración de ensayos tan ferozmente discutidos como *Cristianismo* y *pacifismo* y *El reino de Dios está en ti*.

Biógrafos y críticos literarios, lo mismo que historiadores de las ideas y portavoces de distintos movimientos pacifistas, han sometido a estudio meticuloso ambas fases del pensamiento de Tolstoi en torno a la guerra. Pero, por lo que sé, ninguno ha creído que valiera la pena preguntar si existía una continuidad importante entre ellas. Más particularmente, las disquisiciones filosóficas que crecen más y más a medida que avanza *La guerra y la paz* habitualmente han sido consideradas como metafísica, como otros tantos intentos por demostrar cuánto o, mejor dicho, cuán poco se pueden *entender* las guerras. Que yo sepa, no se ha hecho ningún intento por ver, por una parte, el nexo entre esos pasajes y la justificación de la guerra que Tolstoi da en *La guerra y la paz* y, por la otra, las posturas realmente antipatrióticas que preconiza en sus ensayos posteriores. Desde luego, hay causas y, a decir verdad, excusas para esa falta de interés. No es nada fácil captar todos los distintos hilos de pensamiento que Tolstoi seguía (y, en algunos casos, inauguraba) en los capítulos filosóficos de *La guerra y la paz;* de modo que, si bien las críticas severas de esos pasajes se han hecho al por mayor desde la primera aparición de *La guerra y la paz,* nadie —una vez más, que yo sepa— ha considerado

seriamente la pregunta: ¿qué hacen los pasajes ofensivos en la novela? O, de manera más positiva, ¿cómo, pese a su manifiesta debilidad, se vinculan orgánicamente al mensaje principal de la novela? Pero la causa más importante de esa extraña falta de interés es mucho más simple: consiste en que, fuera de sus discípulos pacifistas, pocos comentadores y críticos de Tolstoi han abordado sus últimos ensayos antibélicos con la seriedad que merecen. En cuanto a sus incursiones en la estética, la economía, la teoría educativa y la teología cristiana, lo mismo que en nuestro campo, algunos *cognoscenti* instalados cómodamente han dado por sentado que las pifias ocasionales de Tolstoi —errores individuales de apreciación— constituyen una excusa para no ponderar cuidadosamente las valientes, pertinentes y sumamente incómodas verdades que contienen sus mejores escritos posteriores. Por ese motivo, en el presente capítulo procuraré demostrar no sólo que existe una importante continuidad de pensamiento en cuestiones de guerra y de paz, desde las primeras hasta las últimas obras de Tolstoi, sino también que, entre éstas, *Cristianismo y pacifismo* y *El reino de Dios está en ti* merecen ser situadas entre los clásicos de la literatura antimilitarista (más que pacifista efectiva).

En toda su vida de escritor, Tolstoi se preocupó más por la *verdad* y la *falsedad* que por el heroísmo y el horror, la justificación o el pecado de la guerra. En los párrafos finales de la segunda parte de *Sebastopol* —esa brillante anticipación del periodismo de guerra de nuestros días— encontramos una admirable aunque excesivamente burda expresión de lo anterior, cuando escribe:

> Lo que digo aquí quizá sea una de esas verdades malignas que nunca deberían pronunciarse, sino permanecer guardadas en el inconsciente de cada alma humana, por temor de que resulten dolorosas… Porque, ¿quién es el villano y quién el héroe de mi historia? *Todos* [y luego da los nombres de algunas de las personas cuyo comportamiento en la lucha ha venido describiendo]… todos son buenos y todos son malos… El héroe de mi historia, al que amo con toda la energía de mi alma y al que he tratado de proyectar en toda su belleza, es la Verdad.

Pero, ¿qué podía ese nada simpático jovenzuelo —intolerablemente arrogante, decididamente indigno de confianza, mórbidamente absorto en sí mismo— dar a nuestra comprensión de la verdad de la guerra? Será útil responder, no específicamente en términos de sus relatos de Sebastopol, sino, de una manera más general, en términos de una característica del método y la habilidad de Tolstoi como novelista, que resulta de primera importancia para evaluar sus éxitos y sus fracasos como filósofo de la guerra y la paz, lo mismo que como propagandista antibélico.

Como todos los auténticos novelistas, Tolstoi era excelente para presentar personajes, escenas, conflictos y continuidades humanas imaginarios, de modo que cautivaran el interés y los sentimientos del lector. Pero lo más importante para nuestros propósitos

actuales es su maestría en lo que yo llamaré comentario explicativo. Al leer a Tolstoi, no solamente sentimos, vemos y oímos la vida que describe: estamos seguros, estamos totalmente convencidos de que las cosas suceden de ese modo, de que lo que Tolstoi nos dice refleja fielmente la vida, incluso cuando describe situaciones que no tenemos posibilidad de haber vivido. Eso ocurre, en gran medida, a causa de los comentarios aparentemente casuales que introduce, como si fueran paréntesis, en sus diálogos y en sus descripciones de la acción, con extraordinaria seguridad y habilidad. No creo que ese aspecto de la maestría de Tolstoi necesite o admita mayor análisis o mayor explicación, aunque la harto conocida teoría de la división entre su sensibilidad rusa y su inteligencia crítica de formación francesa quizás ayuden a aclararlo. Pero, sea como fuere, lo que nos interesa es que desde su temprana mayoría de edad hasta su vejez —desde *Niñez,* escrita cuando tenía 23 años, hasta *Hadji Murad,* publicada después de su muerte— simplemente se inclinó ante la tarea de una prosa descriptiva directa, y he allí que de su pluma salieron no sólo escenas de viveza y fuerza incomparables, sino, en la relación más estrecha y más natural con ellas, frases, oraciones y párrafos de orientación intelectual —que tranquilizaban, recordaban y alertaban a sus lectores, explicando, clasificando y desmistificando los giros y los planteamientos más críticos de su narrativa y su caracterización— hasta un grado y con una habilidad consistente que no encontramos en ningún otro novelista. Dos aspectos de esa peculiar maestría resultan especialmente importantes para la preocupación de Tolstoi por la verdad de la guerra, según lo encontramos expresado más plenamente en las descripciones, los comentarios críticos y las disquisiciones filosóficas de *La guerra y la paz.*

Primeramente, permítaseme tratar de sugerir, de una manera muy general, el carácter predominantemente lógico de sus comentarios explicativos. Diversos críticos han señalado con qué frecuencia éstos son *conductuales:* así, nos dice Tolstoi, es como los soldados aprenden a superar el miedo, o como los hombres aprenden a comportarse en distintas situaciones sociales; esto es lo que los ancianos buscan en la vida cotidiana, etc. Mas los comentarios explicativos de Tolstoi son exactamente opuestos a aquellas explicaciones conductuales que pretenden dar causas suficientes para las distintas formas de reacción humana. A diferencia de ellas —y ésa es una gran prueba de la sapiencia novelística de Tolstoi— él se contenta con recordarnos que, aunque parezca lo contrario, así es como tiende a comportarse tal o cual grupo de individuos dentro de un marco de circunstancias definido de manera suficientemente clara. El propósito de su comentario es demostrar que algún planteamiento particular en su narrativa no sólo es adecuado dramáticamente sino que, si se piensa, es tal como hubiera de esperarse, con sólo ser suficientemente inteligentes y abiertos para apreciar la pertinencia de las circunstancias. En ese sentido, podríamos decir que, lo mismo que los apotegmas de los grandes moralistas franceses del siglo XVIII, de quienes tanto hemos aprendido, los comentarios

explicativos de Tolstoi fueron esencialmente fruto del sentido común, ampliados, sin duda, y agudizados y sensibilizados a un grado enteramente inhabitual. En cambio, al pasar a sus larguísimas exposiciones sobre la inteligibilidad o la ininteligibilidad de la guerra y, en realidad, de toda la historia, encontraremos que se han perdido tanto la modestia como la eficacia de sus comentarios explicativos casuales: la finalidad intelectual resulta inflada inadecuadamente y la claridad menguada deplorablemente.

Y, en segundo lugar, unas cuantas palabras en torno al campo de aplicación de los comentarios explicativos de Tolstoi. En otros novelistas de los siglos XVIII y XIX, los comentarios comparables tratan de individuos —con momentos, cambios, revelaciones cruciales en su vida emocional y en el desarrollo de su carácter— o de pequeños grupos de individuos semejantes, rivales o amantes, distintas parejas de rivales o amantes, o padres *vis-à-vis* de sus hijos, por ejemplo. Pero, en estos últimos casos, el comentario explicativo suele funcionar pasando rápidamente —como lo hace el diálogo o la descripción de la acción— de un personaje a otro, de modo que nosotros comprendemos lo que sucede al grupo mediante los pasos y las tensiones sucesivos o simultáneos, las pasiones y los intereses de sus diferentes miembros, como iluminados o puestos de relieve por el comentario explicativo. Y, desde luego, lo anterior es válido para muchos pasajes y muchas escenas de *La guerra y la paz.* Pero los comentarios explicativos más característicos y eficaces de Tolstoi operan de un modo enteramente distinto. Logran aclarar y explicar tanto los sentimientos *compartidos* como las actitudes y las reacciones de todos los miembros de un grupo, además de convencernos de que ese grupo es capaz, en circunstancias adecuadas, de llegar a un grado sorprendente de entendimiento callado y espontáneo, lo mismo que de mutua adaptación efectiva. Por ejemplo, cuando la trágicamente dividida familia Bolkonsky, conversando acerca de Pierre después de su visita, encuentra que sólo puede hablar bien de él; o cuando los miembros más jóvenes de la familia Rostov adoptan una actitud respecto de una persona o de algún modo particular de comportamiento, mediante unas cuantas palabras de comentario explicativo, quedamos convencidos inmediatamente no sólo de que aquella unidad de actitudes se apega enteramente a la vida sino también de que tiene algo de valor prominente en toda su vida social y familiar. Empero, en las descripciones de la vida y la acción militares de Tolstoi se pueden encontrar ejemplos aún más vigorosos de ese tipo. Para mencionar sólo un caso: la gallarda resistencia opuesta por el capitán de artillería Tushin y su grupo en la batalla de Schon Graben. Los comentarios de Tolstoi acerca de esa acción casi son exageradamente moderados; pero, entretejidos de manera sutil con la narrativa y el diálogo, nos ayudan a comprender que ese tipo de actos heroicos son ejecutados en batalla por los hombres más comunes y, en realidad, con frecuencia por aquellos de quienes menos se esperan. Tolstoi señala, por ejemplo, que Tushin y sus hombres emprendieron su inspirada acción y la sostuvieron durante horas de estrépito, tumulto y

horror, en un estado de excitación febril, cercano al delirio;[1] por eso, cuando finalmente se ve obligado a retirarse, Tushin comprendió tan poco por qué era reprendido por un entrometido oficial del estado mayor como por qué el príncipe Andrey lo escogía por su arrojo señalado. En ese incidente, como en otros muchos de *La guerra y la paz,* Tolstoi nos transmite lo que para él era la verdad primordial de la guerra: a saber, que, en la guerra, las unidades de acción más inteligibles son grupos de hombres relativamente pequeños, en estrecho contacto físico y operacionalmente interdependientes, que comparten, como por magnetismo animal, las mismas reacciones y los mismos sentimientos, ya en forma de resolución o pusilanimidad, ya de renovada dedicación o de ciega huida ante las exigencias de su terrible oficio.

Es sólo en contraste con esa verdad primordial que (yo sugiero) podemos comprender el odio de Tolstoi y su total repulsa ante todas las pretenciosas teorías de la gran estrategia y del genio militar de los comandantes, que pasan por encima de las borrascas de la batalla, y que supuestamente las dirigen y las gobiernan. Y, al propio tiempo, esa verdad primordial da un mentís a una idea a la que, en algunas de sus polémicas antibélicas, Tolstoi parece adherirse: a saber, que, *en todos los niveles,* la guerra es sólo un embrollo confuso y sórdido, enteramente falto de dirección alguna coordinada de manera inteligente. Él dio apoyo particular a esa idea cuando, en 1901, dijo a cierto señor Paul Boyer que todo lo que sabía de la guerra lo había aprendido de la descripción que Stendhal hace de la batalla de Waterloo, en el capítulo 3 de *La chartreuse de Parme,* y al agregar que él mismo había verificado, durante su propio servicio militar en la Guerra de Crimea,[2] la aseveración de Stendhal de que toda gran batalla es un caos carente de significado y de dirección. Es importante distinguir lo que es sugerente e interesante de lo que es evidentemente exagerado y necio por parte de Tolstoi en esa declaración. En primer lugar, debemos subrayar que el relato de Stendhal consiste enteramente de la evocación de las experiencias —especialmente el asombro— de *uno* de los participantes en la batalla, un participante que, incidentalmente, no tenía función personal que cumplir en ella, pues (el joven Fabrizio) es un muchacho italiano, que apenas acaba de llegar al lugar, que se ha presentado por su propia voluntad para luchar por su héroe "el Emperador", y cuyo francés es tan imperfecto que introduce el italiano cuando es interrogado respecto de su presencia en el campo de batalla. Ahora bien, fácilmente se puede estar de acuerdo en que, a un participante en la batalla tan mal equipado —el Pierre de Tolstoi en el campo de batalla de Borodino fue otro así—, todo lo que ve le parece enteramente sin consecuencia ni significado. Pero eso no equivale a decir que todo en un campo de batalla sea, en realidad, sin consecuencia ni significado, o que deba parecerle así a todos los que participan en ella. Por el contrario, como el propio Tolstoi nos demuestra mediante numerosos incidentes, muchos de éstos comprenden perfectamente bien la tarea que se les ha encomendado, aunque los aspectos más

generales y la justificación última (si la hay) de la batalla o de la guerra les siga siendo desconocida.

Hasta aquí, entonces, por cuanto a lo que podríamos llamar la verdad experimentada de la guerra, algo que sólo puede ser conocido por grupos de hombres relativamente pequeños, que comparten una experiencia común, o mediante la descripción de éstos; y hasta aquí por cuanto a la habilidad literaria mediante la cual Tolstoi recrea esa verdad experimentada y nos convence de aceptar sus descripciones de ella: la viveza de sus relatos nos lleva a imaginar que las cosas fueron así y la competencia de sus comentarios nos convence de que debieron de haber sido así, de modo que sus mejores pasajes se leen como extractos comprobados por sí mismos de un registro total de guerra que sólo Dios podía conocer. Pero, ahora, debemos recordar que, incluso si una batalla o una campaña fuesen un agregado de los tipos de acción, cuya verdad experimentada nos transmite Tolstoi, el proceso y la lógica de su agregación es algo que no tenía posibilidad de transmitirse mediante ninguna sucesión de bocetos descriptivos, por detallados y vivos que fuesen, por convincentemente confirmados que estuviesen por los comentarios explicativos que los acompañan. La estructura de una batalla en general es, por definición, algo que no podía ser transmitido por la habilidad novelística de Tolstoi, puesto que no es concebible que nadie *experimente* una batalla en general; de modo que el tipo de comentario que resulta apropiado para la descripción de acciones de pequeños grupos quedaría absolutamente fuera de lugar aplicado a las concatenaciones vastas y anónimas de hombres y materiales que constituyen una batalla moderna. Hasta cierto punto, Tolstoi tenía conciencia de eso; y es parte de su sensibilidad artística sugerir con frecuencia la influencia de sucesos y agregaciones de sucesos mayúsculos y de gran alcance —movimientos de hombres y de naciones, lo mismo que de grupos de naciones — sobre los pequeños grupos de soldados individuales que constituyen el centro principal y natural de sus narraciones. Pero es sorprendente que esas referencias a fuerzas e influencias de trasfondo resulten lo más eficaces cuando se proyectan en términos muy generales e impresionistas, sin pretender describir o explicar su modo de operar. Sin embargo, por otra parte, desde el principio del libro 3 de *La guerra y la paz,* el elemento de comentario explicativo, hasta entonces ligado estrechamente a incidentes particulares, empieza a desprenderse de la narrativa novelística; y, en los interludios filosóficos que se abultan más y más a medida que avanzan los libros 3 y 4, es enteramente evidente que Tolstoi trata de decirnos algo —quizás varias cosas— acerca de las batallas y las guerras consideradas como un todo, y que él considera de suprema importancia.

¿Cuál es el valor de las enseñanzas de Tolstoi en ese plano más extenso y más general? Por su lado positivo, me sorprenden por débiles, casi triviales y mezquinas, completamente sin consonancia con su verdadero carácter intelectual. No obstante, por su lado negativo o crítico, contienen algunas ideas y argumentos originales. Incluso si

éstos no se aprovechan en su mayor ventaja, aun cuando no podamos aceptar la conclusión que Tolstoi saca de ellos, merecen atención cuidadosa. Porque, aunque pensados ostensiblemente con la cuestión de la *inteligibilidad* de las guerras y las batallas en mente, en realidad apuntan hacia problemas de mayor alcance todavía —como a la necesidad y a la justificación de las guerras— que constituyen la fuerza motriz de las mejores especulaciones y búsquedas interiores de Tolstoi en nuestro terreno. Empero, ni sus enseñanzas positivas ni sus enseñanzas críticas y negativas se presentan, de ningún modo, adecuadamente. (La filosofía por medio de interludios en narraciones históricas y de ficción resulta casi —aunque no— tan inútil como la filosofía por apotegmas sin contexto.) A fin de evaluar lo que Tolstoi tiene que decir, tanto positiva como negativamente, acerca de las guerras y las batallas consideradas como un todo, antes tenemos que reflexionar un momento en torno a lo que me arriesgaré a llamar el criterio de sentido común de la relación entre aquellas acciones individuales y locales que muestran la verdad *experimentada* de la guerra y aquellos grandes choques de ejércitos en que, sobre todo por sus resultados políticos, comúnmente se considera que están contenidas las verdades más *importantes* de la guerra, aunque no las más fácilmente reconocidas así de modo unánime. (Desde luego, no es que el sentido común posea un criterio claramente articulado sobre ese punto. En ése, como en cualquier otro terreno de la vida, el sentido común se caracteriza por un cuerdo aunque indolente desprecio por los problemas difíciles, o incluso muy importantes, que él deja a la que considera gente fastidiosamente lista y un tanto ridícula, hasta que llega el día en que los hombres deben hacer frente a los problemas difíciles o morir.)

Sin embargo, es posible que, con frecuencia, la posición cuerda aunque indolente lleve consigo verdaderas ventajas temporales. En el caso presente, hace posible que el sentido común acepte que la unidad de un ejército en acción —de batalla o de guerra— pueda tener muchísimas facetas distintas, cuyas interrelaciones bien pueden desafiar la explicación e incluso la descripción, por lo que ninguna relación general de ella puede ser nunca enteramente precisa o adecuada. Mas, insiste el sentido común, todos podemos, sin embargo, imaginar una batalla o una guerra mediante una lista de factores o de facetas, que ninguno de nosotros soñaría nunca negar y que colectivamente mantienen la idea de su unidad, de manera efectiva aunque un tanto confusa, en nuestra imaginación. Entre esos factores están los siguientes. Los soldados de cualquier ejército han sido reclutados o alistados para luchar por *una* causa, *un* país o *un* dirigente. Al ser entrenados para sus misiones particulares, a los soldados también se les entrena para dar o esperar *apoyo,* ciertamente no de su ejército en general, sino de las unidades en contacto inmediato con ellos; y, similarmente, en un terreno más general, eso también ocurre con comandantes en todos los niveles, a medida que ascendemos en la escala de mando: el cumplimiento de la propia misión personal implica cierta apreciación de las

misiones más generales del regimiento, la brigada o la división a la que se pertenece. De manera todavía más positiva, entre altos oficiales, suele haber cierta apreciación del plan general de la batalla o la campaña que se espera o que verdaderamente ha empezado ya. Y, finalmente, están la aplicación y la adaptación persistentes del plan por parte del comandante supremo, a medida que proceden la campaña o la batalla. Todos esos factores contribuyen a la unidad, a la extrañamente transmitida y, desde luego, no directamente experimentada o perceptible unidad de una guerra o una batalla consideradas como un todo, a una unidad que nadie pone seriamente en tela de juicio, aunque nadie pueda pretender aprehenderla o seguirla con confianza y claridad completas.

Pero, si ahí radica la fuerza del criterio de sentido común, sus defectos no son menos evidentes. Ese criterio sugiere que, *en cierto modo,* todos los factores anteriores, sin duda junto con innumerables otros, contribuyen a la unidad efectiva de una batalla o de una guerra. Pero no dice nada de cómo pueden o deben afectarse entre sí, nada acerca de cuáles de ellos son lógica o causalmente prioritarios ni de cuáles son secundarios, y así sucesivamente. Sugiere un índice o una lista de encabezados para entender las guerras, pero no da recomendaciones para identificar, para no hablar de resolver, los aspectos más embrollados y problemáticos de la guerra. En verdad, podríamos decir que se trata de un criterio válido mientras no encontramos nada *auténticamente problemático* en los virajes, los procesos y los resultados de una guerra, es decir, mientras aceptamos la idea de la unidad de una guerra o una batalla de manera enteramente irreflexiva y no planteamos interrogante seria alguna respecto de la diversidad de maneras en que se puede esperar que se desarrolle.

Los planteamientos de Tolstoi sobre guerras o batallas consideradas como un todo caen dentro de dos grupos, cuyas relaciones lógicas no son tan simples como él supone. Por un lado, tenemos su relación de lo que sería una comprensión auténticamente científica de cualquier guerra. Por el otro, tenemos sus incesantes polémicas contra todas las aplicaciones, en el terreno de la guerra, de la "teoría de los grandes hombres de la historia". Pero, en realidad, tanto la posición que él alaba (y no que estipula) como la posición que deplora (y pulveriza) poseen un rasgo muy importante en común. Ambas se apoyan en una insatisfacción radical con lo que yo he llamado el criterio de sentido común de la relación entre la verdad experimentada y la verdad agregada y más duradera de la guerra. Tolstoi no puede apreciar ese hecho y por eso desde un principio está injustamente predispuesto contra la "teoría de los grandes hombres". Mas, en este punto, surge otra dificultad. Si bien su exposición respecto de lo que sería una relación auténticamente científica de cualquier guerra resulta débil, pobre y mezquina, sus ataques contra la "teoría de los grandes hombres" son lanzados a fondo con todo el ardor de una inteligencia que reconoce por el olor algo realmente importante. A decir verdad, todas las

ideas y todos los sentimientos, la perplejidad y el interés originales de Tolstoi en torno al papel de la guerra en la historia —incluso el problema de su carácter indispensable o inexcusable— se expresan de manera mucho más vigorosa en sus polémicas ostensiblemente negativas que en su relación ostensiblemente positiva de lo que vendría a ser una comprensión de la guerra auténtica, por ser científica.

Veamos, en primer lugar, lo que nos dice acerca de esto último. Una comprensión verdaderamente científica de cualquier enfrentamiento militar en gran escala, insiste Tolstoi, exigiría una transformación total del criterio de sentido común, en cuanto a terminología, interés, conjeturas y expectativas. En vez de considerar a la guerra como una forma un tanto indefinida de actividad intencional y dirigida racionalmente, debemos pensar en ella como en una fase de los movimientos, las convergencias y los enfrentamientos impremeditados de las sociedades humanas, que se producen de acuerdo con las leyes de la "dinámica social" aún no descubiertas. La interacción de naciones o de grupos de naciones, prosigue Tolstoi, nunca será comprendida mientras sus movimientos no se analicen hasta lo que él llama el "diferencial humano"[3] ni se les represente en movimiento constante por métodos semejantes al cálculo newtoniano. Evidentemente, en lo que él piensa es en una versión de lo que de entonces acá ha llegado a llamarse el programa "fisicalista" para la explicación del comportamiento humano. Sin duda, la clara percepción de Tolstoi del carácter contagioso de los sentimientos y las reacciones en pequeños grupos de hombres ante el horrible peligro da la clave de lo que entendía por "diferencial humano": una posible unidad de cambios socialmente importantes de movimiento corporal y de sentimientos. Pero en ningún momento nos ofrece siquiera un esbozo de cómo funcionaría su imaginada "dinámica social" ni de cuáles supone que deben ser sus principales variables, ni tampoco de la naturaleza de las relaciones determinantes entre ellas. Ése es el motivo por el cual no podemos menos que considerar esa parte de su pensamiento tanto pretenciosa como trivial. Además, vale la pena observar que Tolstoi nunca volvió a su idea de la explicación casi newtoniana del comportamiento humano, y que nunca trató de desarrollarla en ninguno de sus trabajos posteriores. A decir verdad, podría irse más lejos y decir que los intentos de Tolstoi por esbozar un enfoque científico de la comprensión de la guerra no fueron sino una manera muy mal elegida de expresar una verdad mucho más importante que, aunque externada en formas sumamente distintas, domina su pensamiento en tomo a la guerra desde *La guerra y la paz* hasta los ensayos pacifistas de su vejez. Ésa es la razón por la que gran parte del desarrollo y de los resultados de cualquier batalla o cualquier guerra *en realidad* tenga que seguir siendo oscuro e inexplicable, mientras que las interrogantes verdaderamente serias acerca de la guerra —sus empleos y sus excusas, su carácter evitable o ineluctable, su justificación o su carácter enteramente injustificable — no exigen gran astucia o experiencia algunas, Por el contrario, en un terreno en que

tanto debe permanecer oscuro, negro, inanalizable e imponderable, las únicas respuestas posibles tienen que ser sumamente simples. Mas, antes de que lleguemos a ese momento crítico en el pensamiento de Tolstoi, debemos considerar primero los aspectos principales de su ataque contra su *bête noire,* la "teoría de los grandes hombres de la historia".

Según Tolstoi, todos los historiadores de la guerra han abordado de manera muy parecida el problema que nosotros hemos venido estudiando. En vez de tratar de transformar totalmente la explicación de sentido común sobre el modo en que un ejército actúa como un todo contra otro, han reducido la interminable lista de factores que pudieran ser importantes para la acción a un solo factor que, pretenden, por sí mismo hace posible un entendimiento de lo que verdaderamente sucede en una batalla o una campaña. ¿Cuál es ese factor clave? Es el plan de acuerdo con el cual el comandante afortunado, dominante, victorioso, organiza, dirige y opera todas las fuerzas a su disposición a la luz de todos los diversos factores y circunstancias que el sentido común señala para explicar la unidad-de-acción de un ejército. Sólo a la luz de ese plan —la expresión del conocimiento profundo y la voluntad del comandante victorioso— podemos encontrar significado, estructura, inteligibilidad en lo que, de otro modo, como Stendhal y algunos otros han sostenido, tiene que parecer un caos de carnicería, de huida y de horror sin sentido. Ahora bien, para decirlo de otro modo, en la naturaleza de las cosas, la acción total de un ejército no sólo es algo que, concebiblemente, no pueda experimentarse, percibirse, sentirse: es el tipo de acción que concebiblemente no puede *ocurrir,* salvo de acuerdo con las órdenes firmes y detalladas de una inteligencia rectora. A veces, los historiadores están en posibilidad de saber exactamente cuáles fueron esas órdenes; y, así, nosotros estamos en posibilidad de saber lo que sucede: a decir verdad, a veces podemos saberlo incluso cuando el plan se viene abajo. Sin embargo, en otras ocasiones, debemos inferir cuáles debieron de ser las órdenes del comandante victorioso a partir de lo que sabemos que ha ocurrido. En uno y otro caso, no obstante, el plan y las órdenes del comandante victorioso son los decisivos, tanto desde el punto de vista de la comprensión histórica como desde el de los resultados militares. Y una famosa extensión de esa verdad la tenemos en la situación bastante conocida, bien ejemplificada en la carrera de Napoleón, en que la fama y el temor de un general omniconquistador paraliza virtualmente la voluntad de sus adversarios, puesto que ellos están convencidos desde un principio que sus planes deben ser superiores a los propios.

A grandes rasgos, ésa es la "teoría de los grandes hombres" aplicada a la historia militar: en el segundo epílogo de *La guerra y la paz,* lo mismo que en los numerosos pasajes filosóficos de los libros 3 y 4, Tolstoi ataca esa teoría desde distintos ángulos. Su primer argumento es una aplicación de la teoría determinista general que, como la mayoría de sus contemporáneos del siglo XIX, él suponía que necesita toda ciencia y, por tanto, toda comprensión auténtica.[4] Todos los testimonios históricos sugieren que las

decisiones de los grandes hombres —reyes, potentados, comandantes supremos, etc.— se determinan de modo muy similar a las de otros hombres, pues sus motivos, como lo han confirmado todos los más allegados a ellos, son, en lo esencial, tan mezquinos, tan unilaterales, tan egoístas, tan influidos por las consideraciones del momento, como los del resto de nosotros. Por consiguiente es absurda la sugerencia de que poseen una capacidad especial que les permite dirigir y coordinar de manera enteramente inteligible los movimientos de cientos y de miles de hombres, cuya condición y cuya posición reales ellos ignoran inevitablemente. Por tanto, la organización. la coherencia, el orden y la inteligibilidad de los grandes ejércitos no pueden comprenderse en términos de los juicios, las decisiones y las órdenes peculiarmente competentes de un puñado de hombres de inteligencia extraordinaria, que ocupan puestos de extraordinario poder. El anterior no es un argumento muy poderoso, aunque se le pueda utilizar para restar puntos a la "teoría de los grandes hombres". Ese argumento pasa por alto el hecho de que los comandantes militares tienen acceso a mucho más información —por imperfecta que pueda ser— y de que también tienen la ventaja de contar con mucho mayor asesoramiento profesional que otros; por ejemplo, los comandantes de menor rango, los soldados rasos que participan en una batalla. También pasa por alto, hasta un grado absurdo, la importancia del entrenamiento y la experiencia en la dirección de operaciones militares, lo mismo que las dos habilidades más generales y que resultan fundamentales para el éxito en casi todo terreno de la vida pública: la de delegar autoridad y sin embargo, aparentar que se sigue teniendo el mando total, y la de utilizar la posición personal para inspirar confianza en la pertinencia de las propias decisiones. (Incidentalmente, Tolstoi nos da un espléndido ejemplo de ambas habilidades en su retrato de Bagration, en la batalla de Schön Graben.)[5] Pero, además, Tolstoi no se da cuenta de que las decisiones exigidas a un jefe militar —o, para el caso, de los organizadores de cualquier empresa en gran escala— con frecuencia *son* de un carácter enteramente distinto a las exigidas al resto de nosotros, incluso en las crisis más graves de la vida pública o personal. Con frecuencia, las decisiones de un comandante en jefe son de una naturaleza que podría llamarse algebraica: tiene que tener presentes y tomar en cuenta factores de *todo* tipo, que pudieran afectar a *cualquiera* de las unidades bajo su mando. Esas decisiones no exigen (como Napoleón aseguró en una ocasión) algo parecido al genio matemático: antes bien, exigen una extensión de lo que vulgarmente se llama el sentido del caballo, o sea, una conciencia total de la propia situación, en las circunstancias más perturbadoras y más enervantes. Ahora bien, es una simple realidad de la vida que algunos seres, harto comunes por otros conceptos, poseen en muy alto grado una capacidad para ese tipo de decisiones; lo cual viene en cierto apoyo de la "teoría de los grandes hombres", aun cuando sea inaceptable en otros aspectos.

El segundo argumento de Tolstoi contra la "teoría de los grandes hombres" es todavía

más débil y consiste en "burlarse" de esa teoría hasta un punto en que resulta tan absurdo que difícilmente merece refutación.[6] Si se afirma que la voluntad de un hombre es suficiente para poner en movimiento, para mantener en movimiento y para cambiar la dirección y la velocidad del movimiento de un gran ejército —o acaso también, el ordenamiento de una nación o de una gran empresa comercial— entonces, arguye Tolstoi, la reflexión de sentido común ordinario puede asegurarnos que dicha afirmación es absurda. Porque es obvio que el fracaso de cualquier número de personas humildes en sus tareas particulares, o la avería de cualquier número de partes o eslabones de la maquinaria o la organización de que ellos se valen pueden frustrar y hacer inútiles los juicios más imaginablemente competentes y las órdenes más imaginablemente claras respecto del modo en que habrá de alcanzarse el fin deseado: fuera de lo geniales que puedan parecer esos juicios y esas órdenes, si la rueda se atasca, se atascan ellos también.

Pero una versión mucho más plausible y natural de la "teoría de los grandes hombres" sería la siguiente: en muchas fases de una campaña o de una batalla, una decisión tomada por un alto oficial y, en particular, por un comandante supremo, tiene posibilidad de producir cambios mucho más generalizados y decisivos en el desarrollo total y en el resultado posible de un enfrentamiento, de los que podría esperarse que produjera cualquier decisión por parte de un comandante de menor rango o por un soldado en particular. A decir verdad, la segunda crítica de Tolstoi equivale a poco más que a una corrección con mano pesada de la conocida costumbre de los historiadores que hablan del ataque del general A, de la contraofensiva del general B, de la empecinada defensa del general C, etc., como si los respectivos generales *fueran* sus ejércitos o fueran verdaderamente responsables de cada acción de sus ejércitos, incluso quizás de su reclutamiento, su entrenamiento y su equipamento. Pero, acusar incluso al más estúpido de los historiadores militares de pensar de ese modo es en sí el clímax de lo absurdo.

El tercer argumento de Tolstoi es de mucho mayor interés, aunque, una vez más, fracase en demoler la "teoría de los grandes hombres". Tolstoi asevera que ningún comandante puede ejercer jamás una influencia general decisiva sobre una campaña o una batalla porque "él nunca está presente al principio de un suceso",[7] en la posición a partir de la cual, asegura Tolstoi, los historiadores y los estrategas aficionados suelen imaginar las cosas. Empero, a decir verdad, "el general siempre está en medio de una serie de sucesos cambiantes, por lo que, en ningún punto, puede nunca deliberar respecto del impacto total de lo que está ocurriendo". Eso, como hemos de recordar, se acerca mucho a la relación de Clausewitz sobre las dificultades a que tiene que enfrentarse todo general al tomar decisiones al calor y en la confusión de la batalla. Lo que el argumento de Tolstoi demuestra, sin embargo, no es que los generales, "en medio de una serie de suscesos cambiantes", no puedan verdaderamente decidir nada, sino sólo que incluso sus

decisiones más enérgicas y difíciles quedan sujetas a modificaciones mientras dure la batalla. La decisión militar siempre es cuestión de improvisación constante y de constantes adaptaciones y readaptaciones de planes para hacer frente a los peligros y a las oportunidades rápidamente cambiantes. Mas, desde luego, eso no equivale a decir que las decisiones de los jefes militares sean necesariamente ociosas o ineficaces.

El cuarto y último argumento de Tolstoi es todavía de mayor interés. Empieza por señalar que ningún jefe militar, en un sentido estricto, *ordena* nunca una gran operación como, por ejemplo, la conquista de Rusia o la invasión de Inglaterra, aunque sea principalmente en razón de esos grandes designios que por lo general se aclama el genio militar.[8] A ese respecto pueden hacerse pronunciamientos vagos y retóricos; pero las órdenes militares reales siempre están vinculadas a objetivos específicos y tangibles, y tienen que ir acompañadas de instrucciones detalladas en cuanto a los modos y a los medios de alcanzar esos objetivos. Mas, en segundo lugar, esas órdenes casi inevitablemente tropiezan con dificultades imprevistas, ante las cuales continuamente tienen que ser reiteradas, revisadas o remplazadas *in toto*. La consecuencia es que toda operación militar de cualquier complejidad se desarrolla según una *sucesión* de órdenes, todas las cuales, después de las iniciales, se ven profundamente influidas por la reacción del enemigo y los cambios en la posición y la situación general de las fuerzas propias. Una consecuencia todavía más importante para nuestro estudio actual es que, de todas las órdenes que se dan en una campaña o en una batalla particulares, sólo un número comparativamente pequeño —a saber, las que en verdad son adecuadas a la situación— se ejecutan verdaderamente. Las demás, aquellas de las que no había posibilidad de tener acción efectiva, suelen olvidarse, puesto que rápidamente deben ser sustituidas por órdenes de naturaleza más apropiada. De lo anterior, Tolstoi deduce que, en la verdadera guerra, una orden *nunca* es la causa del suceso que le sigue. "Nuestra idea errónea —escribe— de que la orden que *precede* al suceso *causa* el suceso obedece al hecho de que, cuando el suceso se produce y, entre los miles de órdenes, se han ejecutado aquellas pocas que eran congruentes con el suceso, olvidamos las demás que no fueron ejecutadas, porque no podían serlo" (itálicas mías).[9] La falacia, que Tolstoi pretende haber demostrado en ese punto, es la de *post hoc, ergo propter hoc.* Pero también pretende que esa falacia se ve complementada por otra: a saber, que porque los resultados de un suceso militar con frecuencia se consideran un todo, por ejemplo, como una victoria o una rendición, somos naturalmente proclives a considerar también las órdenes que lo precedieron como un todo, esto es, como un solo plan maestro o un solo acto de voluntad de algún gran comandante. Ése es un sólido argumento contra la ancestral falacia de la reificación injustificada, a la que son particularmente propensos los historiadores de la guerra.

La dirección positiva hacia la que nos lleva ese argumento se aprecia claramente en

una de sus últimas formulaciones. Con su majestuoso don de simplificación, Tolstoi escribe: "Unos hombres arrastran un tronco. Cada uno de ellos puede expresar una opinión respecto de cómo y cuándo se le debe arrastrar. Arrastran el tronco hasta su destino y el caso es que todo se hizo de acuerdo con lo que uno de ellos dijo. *Él dio la orden*" (itálicas mías).[10] Es obvio que el propósito de ese pasaje es reducir, virtualmente a cero, la importancia de las órdenes en toda actividad social o colectiva y, especialmente, en la guerra. Tolstoi lo logra sugiriendo que las funciones lingüísticas de indicar, sugerir o persuadir no son distinguibles, en ciertas situaciones, de la función lingüística de ordenar. La sugerencia es inteligente, y muchas características del habla en situaciones de acción urgente lo confirman. Pero el argumento se apoya, sin embargo, en algunos supuestos insostenibles. En primer lugar, supone que el acto de arrastrar en cierto modo puede tener un destino sin que alguien lo ordene o lo sugiera y sin que la mayoría de los que arrastran esté de acuerdo. Además, supone que la coincidencia entre lo que alguien dijo (o sugirió) y el *destino realmente alcanzado* es, en todos esos casos, lógicamente contingente, casi como si alguien hubiera estado cantando *Tipperary* y el tronco por casualidad hubiera terminado exactamente allí. Pero, por ligero y débil que sea el efecto de las órdenes en una batalla, éstas no son tan accidentales en ese sentido ni a ese grado. Finalmente, supone que lo que realmente sucede en una batalla siempre constituye una de las diversas posibilidades que *podían* haber sido previstas por un participante inteligente y enterado, muy independientemente de las órdenes que realmente se dieron y que realmente se obedecieron. Tales y tales movimientos fueron posibilidades verdaderas. Otras no. Mas, el propio hecho de que *se* dé una orden del todo inesperada, y de que empiece a ejecutarse, puede alterar todo el rostro de una batalla, toda la diversidad de posibilidades que presenta. Lo que parecía imposible con anterioridad. o que parecía ofrecer demasiado pocas oportunidades de éxito para ser considerado seriamente, de pronto puede verse como de primordial importancia. (O, como se informa que dijo Napoleón: "Entra en lucha con el enemigo y ve lo que sucede".) Desde ese punto de vista, podemos concluir que las órdenes de un comandante, si bien ciertamente no cuentan con ninguna magia omniconquistadora, a veces pueden demostrar haber sido más que prácticamente decisivas: pueden haber mostrado *hechos,* lo que estaba allí, lo que realmente sucedía y que, de otro modo, pudiera haber permanecido enteramente desconocido.

En esos últimos argumentos, Tolstoi se muestra como un crítico sumamente perspicaz de la historia militar, de la leyenda militar y del pensamiento militar en general. Empero, incluso cuando se le debe admirar más, no se puede evitar preocuparse por el fanatismo casi frenético con que ataca la "teoría de los grandes hombres de la historia", aplicada *Tipperary* especialmente a la guerra. ¿Cómo puede explicarse esa violencia intelectual? Sin duda, en parte, por cierta falta de equilibrio personal. (Mientras narra, el equilibrio de

Tolstoi es impecable; tan pronto como empieza a filosofar, se hace incierto.) Pero, en mi opinión, son mucho más importantes las consideraciones siguientes que ahora deseo examinar. En primer lugar, en casi toda su filosofía de la guerra, lo que él tiene sobre todo en mente es una campaña: la invasión francesa y la desastrosa retirada de Rusia en 1812-1813. Ése fue, sin duda, el acontecimiento más grande en la guerra europea más grande anterior a nuestro siglo. Pero, medida con el patrón de su tiempo, fue una de las campañas más extrañas y menos típicas que recuerde la historia. En segundo lugar, las diatribas de Tolstoi contra la "teoría de los grandes hombres" quedan ejemplificadas de manera más devastadora en su caracterización de Napoleón como ser humano individual, lo mismo que como leyenda nacional y militar, Para Tolstoi, la leyenda napoleónica encierra la mentira de la guerra en su forma más aborreciblemente tóxica; es el verdadero villano de su historia, al que, podríamos decir trastocando su sentencia de *Sebastopol,* aborrece con toda la energía de su alma. Pero, en tercer lugar, la mentira de la guerra penetra en todos —o en todos salvo los más puros y más fuertes— los que entran en contacto con ella. Los profesionales más destacados, los expertos militares, o mienten respecto a ella o, de otro modo, desvarían acerca de ella en sus pugnas de afirmación personal, como el príncipe Andrei descubre, al escuchar las tontas discusiones sobre lo que los rusos deberían hacer con su posición fuertemente armada en el Drissa. Los jóvenes buscadores de posición, los Borises y los Berges, incluso el afable Nikolai, mienten acerca de sus hazañas en la guerra, sea por política calculada, sea movidos por algún impulso inexplicable. Los estrategas de salón hablan con conocimiento asquerosamente falso de los más elevados principios de la guerra; las muchachas de la joven sociedad se permiten absurdos sueños diurnos sobre lo que sus heroicos galanes están haciendo: desde luego, haciendo por *ellas;* mientras tanto, hombres maduros, nobles y comerciantes, son arrastrados por oleadas de histeria de tiempo de guerra, que ellos no cesan de objetar, hasta que recuerdan lo que se han comprometido a pagar para mantener la guerra en movimiento.

Pero, entre toda esa falsedad, el mito del heroico gran comandante genial destaca claramente sobre todas las demás mentiras; y, por eso, vale la pena recordar a grandes rasgos cómo se desarrolla la caza de brujas napoleónica de Tolstoi a lo largo de *La guerra y la paz.* En el libro 1, donde la narración culmina en la batalla de Austerlitz, el carácter de Napoleón queda sin ser descrito, aunque haya alusiones a él, tan hábiles como precisas, en la escena en que Napoleón cabalga después de la batalla entre los montones de muertos y heridos. Pero el desarrollo de la narración sugiere que, en comparación con adversarios rusos y austriacos, Napoleón efectivamente posee un olfato militar que, de manera muy natural, podría tomarse por genio. Además, Tolstoi atribuye al príncipe Andrey una actitud hacia Napoleón que debe de haber sido común a muchos de los militares más capaces de la época: una admiración por sus proezas y por su arrojo,

que rayaba en la adoración del héroe, combinada con la determinación de reducirlo de tamaño en su papel de enemigo nacional. Pero, desde el principio del libro 3, que describe el fatal paso del Niemen en junio de 1812, Napoleón es presentado, alternativamente, como algo cercano a un lunático criminal —un megalómano violento y desatado que juega con cientos y miles de vidas— y, en otras páginas, como una criatura de las circunstancias digna de compasión o un instrumento del destino, que cree ilusamente que dirige una operación de importancia y complejidad incomparables, pero que, en realidad (o, al menos, así lo afirma Tolstoi), logra menos mediante todo lo que él imagina que hace, que el más insignificante de los soldados bajo su mando. Cuando está de ese humor, Tolstoi trata a Napoleón como digno de lástima, pero de lástima que, inevitablemente, se torna en disgusto. Considerado como hombre, Napoleón está sujeto a muchos cambios de ánimo; en algunos, podemos identificarnos con él; en otros, podemos odiarlo o despreciarlo. Pero, como leyenda, como encarnación de toda la falsedad de su propia leyenda, se le presenta como enteramente maligno. A ese respecto, en opinión de Tolstoi, es igual a todos los supuestos grandes comandantes, que son títeres sin vergüenza o mascotas ilusas de fuerzas titánicas que nunca han empezado siquiera a comprender, aunque se les adore como guías y guardianes de los destinos de sus naciones.

Lo anterior sugiere que la mayoría de las guerras y, en particular, las grandes guerras han sido comprendidas de manera totalmente errónea incluso por los más inteligentes de los que participaron en ellas. De ser así, debe seguirse que las interrogantes respecto de la utilización, la necesidad y, con mayor razón, la justificación de las guerras nunca han sido planteadas adecuadamente ni, menos aún, respondidas satisfactoriamente. ¿Cómo y en qué medida trata Tolstoi de contestarlas en *La guerra y la paz*? En vista de su preocupación obsesiva por la “verdad de la guerra”, ciertamente es un hecho asombroso que, a lo largo de todos los pasajes filosóficos de *La guerra y la paz*, no se plantee para nada la cuestión de la justificación de la guerra, en particular. ¿Por qué es eso? Una de las razones es que el punto de vista estrictamente determinista —casi “fisicalista”— desde el cual están escritos esos pasajes filosóficos hace difícil formular y aplicar juicios y distinciones morales firmes y perspicaces. Cuando a todas las partes se les considera peones en un juego de ajedrez, cuyos movimientos y cuyas fuerzas dominantes principales todavía resultan incomprensibles, no hay posibilidad de que la alabanza y la censura, el encomio y la condenación se apliquen confiada y esclarecedoramente. Una segunda razón es la siguiente. Habitualmente, la guerra ha sido condenada por algunos moralistas, por combinar algunos vicios humanos generales de una manera particularmente intensa y horrible. Pero, supóngase que se adopta el criterio, como hizo Tolstoi lo mismo que Kant antes de él, de que la guerra es tanto el ejemplo supremo como la fuente principal de toda la maldad humana; entonces, toda condena de ella o

toda explicación de su necesidad, por tener bases más generales, evidentemente resultarían ociosas. Todo lo que podría hacerse sería señalar ejemplos particulares de la ruindad de la guerra y dejar que éstos hablen por sí mismos, tan clara y, en verdad, tan violentamente que no sea posible ningún comentario ni ninguna explicación más. Y eso, en efecto, es lo que hace Tolstoi. Una de las mejores pruebas de su cordura artística es que presenta tanto su condena de la guerra como su relación de las únicas condiciones en que los hombres quedan justificados de recurrir a ella, no mediante una elaborada digresión filosófica, sino mediante una de las escenas más conmovedoras y trágicamente aterradoras de toda *La guerra y la paz.*

La víspera de Borodino, Pierre, que ha "llegado para ver la batalla" —aunque con ánimo muy distinto del que llevó al joven Fabrizio a Waterloo—, pide que se le conduzca al cuartel de su amigo el príncipe Andrey, que resultará herido mortalmente en la batalla del día siguiente. Poco después de su llegada, dos oficiales alemanes del estado mayor, al servicio de Rusia, pasan a caballo, y el príncipe Andrey reconoce en ellos a Wolzogen y a Clausewitz.

> —La guerra debe extenderse por una zona más dilatada. Es una convicción que jamás podré defender lo suficiente —decía uno de ellos.
>
> —Oh, indudablemente —repuso el otro—, ya que el objetivo es desgastar al enemigo, no se puede, desde luego, tomar en cuenta el daño y las lesiones sufridas por particulares.
>
> —Oh sí, ¡extender la guerra! —exclamó el príncipe Andrey indignado, cuando los jinetes se alejaron—. En esa "zona más dilatada" tuve yo un padre, un hijo y una hermana, en Lisia Gori [su hogar familiar]. A él no le importa. Es precisamente lo que te decía: esos caballeros alemanes no ganarán la batalla mañana, sólo harán de ella un lío… en sus cabezas alemanas no tienen sino teorías que no valen un cascarón de huevo vacío, mientras que sus corazones están desprovistos de lo único que se necesitará mañana, y que Timojin [su sencillo y fiel lugarteniente] sí tiene.
>
> …Pero, en un momento, la febril indignación del príncipe Andrey se volvió contra los franceses.
>
> —Si estuviera en mi poder, yo haría una cosa. No tomaría prisioneros… ¡No tomar prisioneros! Por sí mismo, eso transformaría todo el aspecto de la guerra y la haría menos cruel… Nos hablan de las reglas de la guerra, de caballerosidad, de banderas de tregua y de compasión para los heridos… Tonterías. Yo vi caballerosidad y banderas de tregua en 1805: ellos nos embaucaron y nosotros los embaucamos. Saquean los hogares del pueblo… matan a nuestros hijos y a nuestros padres, y luego hablan de las reglas de la guerra y de generosidad con el adversario caído. Sin cuartel, digo yo, ¡sólo matar y morir! Quienquiera que haya llegado a esa conclusión por los mismos sufrimientos que yo…
>
> Inesperadamente, el príncipe Andrey fue interrumpido en su argumento por un nudo en la garganta. Caminó de un lado a otro repetidas veces en silencio… empezó a hablar nuevamente.
>
> —Si en la guerra no hubiera el negocio ese de la magnanimidad, *nunca iríamos a la guerra*, *salvo por algo por lo que valiera la pena afrontar cierta muerte*, *como ahora*… [¡Entonces] eso sería la guerra! Y, entonces, el espíritu y la determinación de los combatientes sería algo enteramente distinto. Todos esos westfalianos y hessianos que Napoleón ha arrastrado a sus talones jamás habrían venido a Rusia, y nosotros no habríamos ido a pelear en Austria y en Prusia sin saber por qué. La guerra no es un juego refinado, sino la cosa más vil en la vida, y nosotros deberíamos comprenderlo y no jugar a la guerra. Nuestra actitud hacia *la temible necesidad de la guerra debe ser firme* y *seria.* Todo se reduce a esto: nosotros debimos haber hecho a un lado la mentira y dejar que la guerra fuese la guerra y no un juego. [Todas las itálicas mías.][11]

Entonces, para el príncipe Andrey, y podemos suponer que, en esa fase de su pensamiento, también para Tolstoi, los hombres "nunca iríamos a la guerra, salvo por algo por lo que valiera la pena afrontar cierta muerte, como ahora". Pese a lo dramáticamente convincente que resulta esa conclusión en su contexto —con el príncipe Andrey hablando como un hombre que prevé y casi desea su propia muerte, y sin que Pierre ni ninguno de los presentes tenga respuesta alguna para su terrible estallido—, su mensaje práctico de ningún modo queda tan claro como podría desearse. Interpretada literalmente, la aseveración de que la guerra se justifica sólo para las personas que reconocen que, peleando, seguramente encontrarán la muerte, en muchos casos, debe resultar una contradicción práctica. A veces se necesita del hombre el sacrificio personal, incluso la inmolación personal: pero sólo con el propósito de destruir o de aliviar algún mal intolerable. Sin esa esperanza y sin esa meta, que con frecuencia sólo pueden ser de lo más ligero o realizable por los medios más indirectos e inciertos, el sacrificio personal no sería sino un insustancial alejamiento del mal en vez de ser siquiera una desesperada protesta contra él. Empero, sólo toma un momento de reflexión reconocer que combatir un mal, aunque sólo con la condición de morir al combatirlo, en la mayoría de los casos es reducir inconmensurablemente las propias oportunidades de destruir el mal en cuestión. Si, por otra parte, se interpreta la posición del príncipe Andrey menos literalmente, como si significara que las únicas guerras justificables son aquellas en que los hombres saben que no hay alternativas, ni resultados intermedios, entre la victoria y cierta muerte, entonces, su poder de persuasión moral se pierde inmediatamente, Incontables valientes han ido al combate aceptando esa opción entre todo o nada, pero por las peores causas, por lo que su sacrificio personal no es distinguible de una locura atávica. ¿Cómo, entonces, debe interpretarse el terrible monólogo del príncipe Andrey?

La clave está en su aseveración de que si, gracias a una convención bien entendida, la guerra significara luchar hasta la muerte —es decir, si no hubiera toma de prisioneros, ni banderas de tregua, etc.—, entonces los hessianos y los westfalianos nunca habrían invadido Rusia, ni las tropas rusas habrían invadido Prusia y Austria *sin saber por qué*. De una manera más general, la guerra sólo puede justificarse cuando adopta la forma de algo definitivo y radical que disuade de aquellas guerras aparentemente menores y tolerables que, en realidad, siempre implican injusticia y sufrimiento atroces para una y otra parte; o, hablando de una manera más paradójica pero más expresiva, sólo cuando *se sabe* que la guerra adoptará una forma tan terrible que su sola perspectiva basta para inhibir todas las inclinaciones o las excusas tradicionales para incurrir en la guerra. Interpretada de ese modo, podría considerarse que la tesis del príncipe Andrey se anticipa a las teorías recientes de la "disuasión de masas" —especialmente mediante la amenaza de ataque nuclear—, teorías que no han resultado ni estratégicamente factibles ni moralmente tolerables en la práctica. La tesis también muestra una marcada similitud

con aquellas justificaciones de la pena de muerte por asesinato, que admiten su crueldad intolerable, pero que se empeñan en que ese propio aspecto de ella da un motivo de disuasión necesario de crueldades aún mayores, a escala mucho más general. Y a los lectores de las obras de Tolstoi se les ocurrirá inmediatamente que él llegó a repudiar la pena de muerte tan vehementemente como repudió todo recurso a la guerra y toda justificación de la guerra, por terribles que pudieran ser las circunstancias y las posibles consecuencias.

No obstante, en contra de lo anterior, debemos señalar cierta continuidad importante, aunque negativa, que vincula la justificación de la guerra que Tolstoi pone en boca del príncipe Andrey, con el pacifismo absoluto de sus últimos años. Ambas posiciones se apoyan en una repulsa de la idea de que el empleo tradicional de la fuerza entre comunidades políticas puede, en cierto modo, racionalizarse, en el sentido de situarla y mantenerla dentro de límites tolerables, mediante el ejercicio de la Razón. En contra del criterio que, aunque de maneras muy distintas, han sostenido tantos otros pensadores humanistas, Tolstoi insiste en ambas fases de su pensamiento que la violencia —especialmente cuando está organizada por el Estado tanto con propósitos externos (la guerra) como con propósitos internos (la opresión)— posee un impulso lo mismo que una insidiosa fuerza de atracción propios, contra los cuales la Razón, o en todo caso, tal como se le concibe casi siempre, resulta completamente impotente. Toda medida efectiva contra la guerra o contra la opresión militarista exigía sanciones distintas de las racionales: subracionales, como cuando la violencia crece hacia el punto en que ella es su propio motivo de disuasión, o suprarracionales, como cuando el amor cristiano las enfrenta y se les opone por medios absolutamente no violentos. La primera posibilidad, tal como la expresa el príncipe Andrey, representa el apogeo de la lucha de Tolstoi por alcanzar la verdad de la guerra en *La guerra y la paz*; la segunda, tal vez el pilar central de su cristianismo extrañamente ascético, no tradicional y virtualmente no teológico de su vejez, se expresa, si no con el mismo poder de persuasión dramático, al menos con sátira inolvidablemente feroz, con rasgos profundos y poder profético ocasionales en *Cristianismo y pacifismo* y *El reino de Dios está en ti*.

Esos ensayos fueron escritos entre 1892 y 1894, los años siguientes a la labor destacadamente positiva de auxilio y protesta de Tolstoi, vinculada con el hambre en los distritos rusos de Tula y Samara. Esa labor minó la salud de Tolstoi, pero hizo muchísimo bien a su estado moral; por eso, los ensayos exhalan confianza en sí mismo y afirman una interesante autoridad natural que con frecuencia faltan en sus últimos escritos. Será conveniente abordar primero el segundo y más breve, *Cristianismo y pacifismo,* porque artísticamente es el más efectivo de los ensayos y da al lector moderno una interesante introducción a Tolstoi en su papel de profeta pacifista.

Esencialmente, se trata de un ataque contra el *accord* franco-ruso de 1891 y contra el

entusiasmo supuestamente espontáneo desplegado por ambas naciones ante la alianza militar sucesiva. Tolstoi nos dice que las celebraciones burdamente urdidas y, aún más, las relaciones de ellas en los periódicos rusos y franceses lo llenaron, primero, de hilaridad; luego, de perplejidad y, después, de indignación; y el escritor transmite esas reacciones sucesivas con gran habilidad literaria. En las primeras páginas hace libre uso de informes periodísticos rusos acerca de la recepción brindada en Tolón a una escuadra naval rusa de Kronstadt. Los discursos de almirantes, ministros, diplomáticos, obispos y otras personas alcanzaron en esa ocasión un nivel de absurdo, raro incluso en los anales de las reuniones internacionales de niños exploradores. Pero las descripciones y los comentarios objetivos sugieren brillantemente el carácter precario de todo el asunto, suspendido entre la comedia loca y el autoengaño monstruoso. A continuación damos algunos extractos:

> Los discursos generalmente terminaban como por un refrán, con las palabras: "Tolón-Kronstadt" o "Kronstadt-Tolón". Y los nombres de aquellos lugares en que tantos platillos diferentes habían sido comidos y en que tantos vinos diferentes habían sido bebidos eran pronunciados como palabras que recordaban los actos más nobles y heroicos de los representantes de ambas naciones: palabras que no dejaban nada por decir puesto que todo quedaba entendido. Nos amaraos los unos a los otros y amamos la paz. ¡Kronstadt-Tolón! ¿Qué más podía añadirse a eso? … especialmente cuando se decía a la música triunfal de bandas que tocaban dos himnos al mismo tiempo: un himno que glorificaba al zar e imploraba a Dios para que le enviara toda prosperidad, otro que maldecía a todos los zares y reyes e invocaba la destrucción para ellos.
>
> Y todos esos actos extraños iban acompañados de ritos religiosos y plegarias públicas aún más extraños a los que se suponía que los franceses se habían desacostumbrado hacía tiempo. Tantas plegarias públicas en ese breve periodo como difícilmente se habían efectuado desde el Concordato… Así, en Tolón, durante el lanzamiento del acorazado *Jorigiberi,* un obispo imploró al Dios de la paz, haciendo sentir, sin embargo, que en caso de necesidad bien podía apelar también al Dios de la guerra…
>
> Entre tanto, decenas de miles de telegramas volaban de Rusia a Francia y de Francia a Rusia. Mujeres francesas saludaban a las mujeres rusas. Mujeres rusas expresaban su gratitud a las mujeres francesas… Niños rusos escribían saludos en verso a los niños franceses, niños franceses respondían en verso y en prosa. El ministro ruso de la educación daba fe al ministro francés de la educación de los repentinos sentimientos de amor por los franceses que abrigaban todos los maestros y escritores bajo su supervisión. La Sociedad Protectora de Animales declaraba su ardiente apego por los franceses, mientras la Municipalidad de Kazán hacía una declaración similar…
>
> Sin hablar de los millones de días de trabajo perdidos en esas festividades ni de la ebriedad al por mayor (en connivencia con todas las autoridades) de aquellos que participaron en ellas, sin hablar de la falta de significado de los discursos pronunciados, se hicieron las cosas más absurdas y más crueles y nadie le prestó atención alguna.
>
> Así, algunas docenas de personas murieron aplastadas y nadie creyó necesario hablar del asunto. Un corresponsal escribió que un francés le dijo en un baile que en la actualidad difícilmente se encuentra una mujer en París que no esté dispuesta a faltar a su deber para satisfacer el deseo de cualquiera de los marineros rusos. Y todo eso pasó desapercibido, como si tuviera que ser así. Incluso hubo casos de inequívoca demencia. Por ejemplo, una mujer se puso un vestido con los colores de las banderas francesa y rusa, y, tras esperar la llegada de los marineros rusos, gritó: *¡Viva Rusia!,* luego de lo cual saltó al río desde el puente y pereció ahogada.[12]

De esas escenas de bacanal, Tolstoi pasa a un informe posterior, de los archivos de la Universidad de Kiev, sobre una epidemia psíquica en algunas poblaciones de provincia, a la que el autor, un profesor de psiquiatría, ha dado el nombre de malevanismo. Bajo la influencia de un predicador religioso llamado Malevánov, los aldeanos, como muchos otros antes que ellos, empiezan a creer que el mundo pronto va a acabarse y al punto empiezan a deshacerse de todas sus pertenencias, a vestir sus mejores galas, a estar sentimentalmente dispuestos entre sí, a ser muy comunicativos, a derramar fáciles lágrimas de alegría, a comprar sombrillas y pañuelos de adorno, a visitarse los unos a los otros —tras haber abandonado todo trabajo cotidiano—, a comer y a regalarse golosinas, y a repetir frases estereotipadas como: “Si quiero trabajar, trabajo; si no quiero, ¿por qué habría de hacerlo?” Tolstoi sostiene que en esa llamada epidemia psíquica (cuya propagación el profesor aconseja fuertemente al gobierno evitar) encontramos todos los síntomas de la locura de Tolón-Kronstadt, sólo que en una forma mucho más inocente. Los pobres malevanistas habrían de tener un duro despertar una mañana de esas, pero los millones que estaban bajo la influencia de la locura de Tolón-Kronstadt iban a despertarse una mañana con una guerra europea general. Y, como primera prueba de ello, Tolstoi señala que, como en el discurso del obispo durante el lanzamiento del acorazado, también en todos los discursos de ministros y almirantes las alusiones a la paz están hechas torpe, inconexamente y, a menudo, con odiosa hipocresía. La euforia que envolvía las crónicas franco-rusas exigía que no hubiera mención de la guerra, en particular, que no se mencionara una posible guerra con Alemania, que sin embargo, como era del conocimiento general, constituía el único objeto de la alianza. Aquello hacía a la celebración no sólo absurda sino nociva: nociva porque era una mentira obvia y descarada, además de ser una mentira que terminaría en crimen. Luego, tiene un pasaje de precisión penetrante e incluso dolorosa, que debe citarse largamente.

> Doblarán las campanas y hombres de luengos cabellos vestirán chaquetas bordadas de oro y se pondrán a orar por el crimen. Volverá a empezar el negocio habitual, ancestral y horrible. Los directores de periódicos echarán manos a la obra para despertar el odio y el crimen disfrazados de patriotismo, y verán con regocijo duplicarse sus ventas. Los fabricantes, comerciantes y contratistas del ejército se agitarán alegremente en espera de dobles ganancias. Funcionarios de todo tipo se afanarán con la esperanza de robar más que de costumbre. Los jefes del ejército se moverán aquí y allá para obtener haberes y raciones dobles, esperando recibir dijes, listones, cruces, bandas y estrellas diversos por asesinar a la gente. Pulularán damas y caballeros ociosos que anticipadamente inscriban sus nombres en la Cruz Roja y se dispongan a vendar a aquellos que sus maridos y sus hermanos están dispuestos a matar, creyendo que así realizan una tarea de lo más cristiana.
>
> Y cientos de miles de buenos seres sencillos, arrancados de sus labores pacíficas, de sus esposas, sus madres y sus hijos, con armas asesinas en las manos, marcharán penosamente adonde se les lleve, ahogando la desesperación del alma en canciones, libertinaje y vodka. Marcharán, se helarán, conocerán el hambre y enfermarán. Unos morirán por la enfermedad y otros llegarán por fin al sitio en que otros hombres los matarán por millares. Y ellos también, sin saber por qué, matarán a millares de otros hombres a los que nunca antes habían visto y que no les habían hecho ni les podían hacer ningún mal.[13]

Pero las celebraciones de Tolón y París, dice Tolstoi, no sólo eran una mentira porque sus motivos fuesen mucho menos la paz que la guerra; el sentimiento principal que trataban de intensificar y en cuyo nombre se pelearía la guerra siguiente —a saber, el patriotismo— se hallaba muy lejos de ser en todas las naciones la fuerza simple y fundamental que los políticos y los publicistas suponían. Por el contrario, Tolstoi afirma —repitiendo una observación hecha por Turgueniev casi medio siglo antes— que los campesinos rusos están casi enteramente desprovistos de patriotismo, que es un fenómeno de las ciudades y, en su mayor parte, un sentimiento inflado artificialmente y sintético. El mito del patriotismo —del valor y la inocencia únicos y la vulnerabilidad peculiar del país en que se nace ante las fuerzas del mal— ha sido inventado para mantener y acrecentar el poder de los gobiernos y de las clases que ejecutan las órdenes gubernamentales a cambio de privilegios sociales y económicos. Sin ese mito, la mayor parte de la población de cualquier país jamás toleraría las cargas y los horrores que le son impuestos tanto en la paz como en la guerra. A partir de ese punto, Tolstoi procede a resumir un argumento que se encuentra mucho más desarrollado en *El reino de Dios está en ti*. Una vez eliminado el mito del patriotismo, que es una afrenta a la universalidad de la ética cristiana, lo absurdo, lo mismo que la iniquidad, de todos los planes y los preparativos bélicos se harán evidentes. Pueblos diferentes empezarán a reconocer, sin dificultad, lo semejantes que son y el grado en que sus preocupaciones, sus angustias y sus esperanzas razonables de felicidad son las mismas. A ese respecto, Tolstoi se apoya en argumentos que toma de los principales profetas liberales y socialistas de su tiempo, añadiendo sólo una nota importante propia. Aunque la guerra sea una maligna necesidad de *todos* los gobiernos, constitucionales lo mismo que arbitrarios, Tolstoi subraya que los sentimientos que rodean a la guerra hacen de ella la más terrible de todas las tentaciones humanas. La gran mayoría de las personas, como repite él una y otra vez, están *hipnotizadas* con la guerra, por sus gobiernos en primer lugar, pero ¡ay!, y de manera incluso más sorprendente, hipnotizadas las unas a las otras. Sin embargo, al pescar la mentira del patriotismo, podemos empezar a rescatar a los seres humanos de su condición hipnótica y a salvarlos, no tanto a los unos de los otros como de sí mismos.

Esa conclusión puede parecer simplista y lamentablemente desprovista de sustancia y dirección políticas. Pero el ensayo no pretendía ser una defensa enteramente razonada del pacifismo cristiano, ni una guía para la acción en ninguna situación particular. Es literatura utilizada como arma ofensiva o, cuando menos, provocativa: una bomba lanzada a lo que comúnmente se considera la fortaleza moral del militarismo, con la intención de despertar a la gente y sacudir el fácil supuesto de que no puede haber ningún mal en las tertulias internacionales, por absurdas que sean las formas que adopten. Entendido de ese modo, el ensayo es una obra maestra de propaganda política.

El reino de Dios está en ti es una obra mucho más larga, más profunda y más

reveladora, pero mucho menos fácil de leer, conjuntada, sostenida y dirigida menos artísticamente. Algunos de sus mejores párrafos muestran una fuerza y un atrevimiento intelectuales, y otros una simplicidad y un patetismo proféticos, que resultan únicos en las obras de Tolstoi; pero, del mismo modo, aun siendo una obra seria de exploración, en la que Tolstoi trata de aclarar para sí mismo igual que a sus lectores las implicaciones de su visión política recién encontrada, el ensayo revela las limitaciones de esa visión y, ciertamente, de la capacidad de Tolstoi para el pensamiento político sostenido. Sus primeros capítulos tratan, de una manera un tanto formalista, de la innegable vena anarcopacifista del cristianismo, desde sus primeros tiempos, con la consistencia extraordinaria con que dicha vena ha sido tanto olvidada como negada por todas las Iglesias establecidas o cautivas del Estado, y con su resurgimiento reciente entre algunas sectas inglesas, norteamericanas, alemanas y eslavas. Luego, Tolstoi amplía su estudio y, en dos notables capítulos, titulados "Falta de comprensión del cristianismo por los creyentes" e "Interpretaciones erróneas del cristianismo por hombres de ciencia", dice casi todo lo que necesitaba decirse de la pobreza espiritual patente tanto de la mayoría de las Iglesias cristianas como de sus opositores "racionalistas" en la Europa del siglo XIX. El cristianismo, sigue diciéndonos Tolstoi, consiste en una forma de vida radicalmente nueva, inspirada por una nueva idea del desempeño humano. A ese respecto, dicha doctrina sustituye tanto a lo que él llama, con cierta ineptitud, el concepto personal o animal de la vida que empuja a los hombres a vivir para sus satisfacciones individuales e instintivas, como a la concepción social o pagana de la vida, que alienta a los hombres a encontrar su satisfacción como miembros de algún grupo o agregado particular, en oposición a otros grupos o agregados. Todas las doctrinas predominantes del siglo XIX, incluso el positivismo y el comunismo, son sociales y paganas en el sentido que acabamos de definir; prometen la realización del individuo uniéndolo a un agregado o a una totalidad reales de individuos. En cambio, el cristianismo lo une al origen de toda vida, que es el amor de Dios; y el modelo de vida exigido por esa unión está definido claramente, dice Tolstoi, en el Sermón de la Montaña.

En seguida, Tolstoi trata de desarrollar esa idea del cristianismo como modo de vida, de una manera que tiene muchos paralelismos en el pensamiento del siglo XIX, sobre todo en las últimas ideas de Kant y en algunas de las primeras ideas de Marx, aunque sea enteramente seguro que Tolstoi no había leído ninguno de sus trabajos importantes. Él insiste en que, si bien el modo de vida cristiano fue formulado claramente hace cerca de dos milenios —y había sido bosquejado de diversas maneras mucho antes—, sólo en el mundo moderno, a causa de la mayor densidad de población, del mayor intercambio entre las naciones, de un acrecentado dominio sobre la naturaleza y de una mayor acumulación de conocimientos, las condiciones de vida económicas y sociales inmediatas lo hacen, no sólo moralmente obligatorio, sino prácticamente factible y, sin duda,

prácticamente indispensable para evitar los desastres más terribles, Tolstoi cree que las ideas —o, más bien, muchos de los ahora irreflexivos supuestos— de la mayoría de los hombres europeos han sido cristianizadas en grado considerable; pero la transición a un cristianismo práctico, o a una manera de vida acorde con el Sermón de la Montaña, no será de ningún modo fácil, Una combinación de factores —principalmente la inercia social, las tentaciones del privilegio y la creencia de que la fuerza es tan esencial para la paz en el interior como para la guerra en el exterior— se organiza contra ella. Esa alianza impía es el tema real, siempre que el odio sea la verdadera inspiración, del libro que lleva un título tan engañosamente quietista.

Ante ella, *El reino de Dios está en ti* es una exposición sistemática, aunque de bases heréticas, de la posición pacifista cristiana contra la guerra. Pero, quienquiera que lo lea en ese sentido corre el riesgo de decepcionarse, fuera de que ciertamente equivale a perderse lo mejor de su contenido. En primer lugar, y sin falta de respeto para sus intensas luchas espirituales y sus agudas percepciones morales, es de dudar que Tolstoi pueda llamarse propiamente cristiano, puesto que no se apegaba a ninguno de los dogmas distintivos de ninguna Iglesia cristiana conocida. Considérese, por ejemplo, la siguiente aseveración tomada de uno de los párrafos finales de *El reino de Dios está en ti:* "Ningún esfuerzo externo puede resguardar nuestra vida que va acompañada ineluctablemente de sufrimiento inevitable y termina en una muerte todavía más inevitable… nuestra vida no puede tener otro significado que el cumplimiento constante de lo que no exige la Potencia que nos ha… dado… nuestra conciencia racional".[14] Lo anterior expresa una actitud noble que de ningún modo es exclusiva de Tolstoi; esa actitud se acerca mucho a la que inspiró a Emmanuel Kant. Pero, de teología cristiana, escatología cristiana, esperanza y humildad cristianas, o de devoción especial por la figura de Cristo no contiene ni rastro. Lo que Tolstoi *llamaba* cristianismo era una pasión omniabsorbente para dar un sentido a la vida y a la muerte, tal como se conocen en este mundo, y, de manera más particular, para encontrar una respuesta moralmente tolerable a lo que a él le parecía el hecho político medular de su tiempo: a saber, que aunque lo que él llamaba concepción cristiana de la vida debía sustituir a la concepción social o pagana, a ese adelanto le oponía resistencia, con consecuencias horriblemente corruptoras, el predominio, en Rusia y, en cierto grado, en todos los Estados modernos, de los intereses y los hábitos de pensamiento militaristas. Además, a Tolstoi le preocupaban en la misma medida tanto las manipulaciones políticas del militarismo —en tanto que internas y burocráticas— como su expresión más obvia en la guerra. A decir verdad, el empleo y la formación continua de fuerzas armadas dirigidas centralmente, a fin de mantener el orden social existente, en todos los países europeos, pero, de manera más especial, en la atrasada Rusia, le parecían haber sido la causa principal de las guerras cada vez más cruentas de la Europa moderna. Una vez más, debemos señalar que si bien

a Tolstoi le parecía que la guerra era el apogeo de la iniquidad del mundo moderno —masas humanas de diferentes naciones empujadas a matarse entre sí para mantener los privilegios de sus respectivos opresores—, no era el simple acto de matar lo que más lo horrorizaba. El acto de matar ciertamente era para él algo terrible; pero, cometido por un ladrón de frontera como Hadji Murad, el héroe de su historia postrera y, en algunos aspectos, más maravillosa, o por algún joven conscripto al que se le ordenaba disparar, era comprensible y perdonable. Lo que no podía perdonarse, lo que no podía disculparse, era el dominio progresivo de la vida por las anónimas, irresistibles, aparentemente irreversibles maquinarias burocráticas estatales. Cuando Tolstoi escribe mejor acerca de eso en *El reino de Dios está en ti* es cuando escribe con mayor sencillez, como en las frases siguientes:

> A la banda de asaltantes más cruel y terrible no debe temérsele tanto como a una organización estatal así. Hasta cierto punto, la autoridad de un jefe de asaltantes está limitada por los miembros de su banda, que conservan cierto grado de libertad humana y pueden negarse a cometer actos contrarios a su conciencia. Pero no existe límite alguno para los hombres que forman parte de un gobierno organizado regularmente, con un ejército bajo esa disciplina que prevalece en la actualidad. Por indignante que sea, no hay crimen que los hombres que forman parte de un gobierno no cometan a voluntad del hombre (Boulanger, Pugachev o Napoleón) que por casualidad se halle a la cabeza.[15]

En lo que Tolstoi piensa allí es en crímenes cometidos en el interior, en ciudades y poblaciones, no en guerras de fronteras o en el extranjero. Ciertamente, en todo *El reino de Dios está en ti,* la guerra se presenta sólo como la expresión total, la degradante locura final de la anónima violencia organizada inherente a todo gobierno estatal. Y es de notar que si bien el ensayo no contiene una sola descripción viva de la degradación y las injusticias de la guerra, abunda en descripciones inolvidables del deshonroso proceso de conscripción (al estilo zarista) y del empleo de la tropa para aterrorizar, flagelar y, de ser necesario, disparar a indefensos campesinos que se han atrevido a protestar contra las depreciaciones de sus terratenientes.

Como todos sus lectores deben saber, Tolstoi no se interesaba en absoluto por la política como profesión, como modo de vida o como conjunto de actitudes de partido ante los problemas sociales. Pero, como resultado de una extraña mezcla de intereses intelectuales y compulsiones psicológicas, se había visto obligado a vivir y a luchar con un problema político que la mayoría de nosotros en la actualidad consideraría crucial para la sobrevivencia de nuestra civilización, ¿En qué grado o bajo qué formas específicas la existencia de fuerzas armadas comandadas centralmente —a las que por tradición se considera guardianes de toda nación ante los ataques de fuera o de dentro— tiende, por el contrario, tanto a corromper la vida nacional que dichas fuerzas debieran proteger como a provocar los ataques que tratan de desalentar? Una vez que hubo reconocido que ésa era *su* interrogante, Tolstoi sintió sus implicaciones demasiado aguda,

íntima e ignominiosamente para ponderar con cuidado las diferentes respuestas que pudieran dársele. Reconocerla era, para él, responderla en los términos más simples, más absolutos y más utópicos. Cualesquiera que hubiesen sido las funciones que el Estado, como director de las fuerzas armadas y guardián del orden público, hubiese podido desempeñar en otro tiempo para crear considerables unidades económicas y sociales, una vez realizada esa tarea, era inevitable que el Estado se deteriorara en un instrumento de opresión en el interior y de pillaje en el extranjero. Tolstoi presenta esa conclusión como una verdad política general. Pero es evidente que, para llegar a ella y expresarla, pensaba en su propia nación, su propio país y su propia sociedad. Creía haber visto la verdad política de la Rusia del siglo XIX, y con frecuencia esa verdad le parecía tan profundamente arraigada como irremediable. Todos los proyectos de reforma disponibles habían sido diseñados para resolver los problemas o, cuando menos, para aliviar los males de países y sociedades enteramente distintos de Rusia, países a los que Tolstoi tenía aversión precisamente por eso, pero también porque sus portavoces los presentaban como modelos de lo que debían ser todos los demás países, aunque también era posible que jamás llegaran a serlo completamente. Atrapado en ese callejón sin salida. Tolstoi exteriorizó la vergüenza y la rabia que sentía por la falta de esperanzas políticas de su propio país, con palabras que sobrecogen y zahieren porque, evidentemente, fueron escogidas para herir, para herir a su familia, a sus amigos, a sus colegas, a sí mismo; para maltratar o empañar sus recuerdos personales más idílicos de la vida en Rusia, por miedo de que lo tentaran a cerrar los ojos a la brutal verdad política que se hallaba detrás de ellos. El resultado es un ataque de lo más formidable contra el militarismo interno o burocrático. Y quizás la mejor manera de sugerir su agudeza consista en compararlo, en ciertos aspectos esenciales, con las denuncias más conocidas de Lenin. Jamás dos personas podían haber atacado un orden social existente por premisas dogmáticas más distintas. Por eso, es sorprendente lo cerca que coinciden sus denuncias.

Respecto de la naturaleza general del Estado, casi están enteramente de acuerdo. A continuación, en una vigorosa frase de *La revolución estatal,* la descripción de Lenin: “Bajo el capitalismo tenemos un Estado en el verdadero sentido de la palabra, es decir, un mecanismo especial para la supresión de una clase por otra, y de la mayoría por la minoría”. Y, en seguida, la de Tolstoi, tomada de *El reino de Dios está en ti:* “En nuestra época, los gobiernos —todos ellos, los más despóticos y los más liberales por igual— se han erigido en organizaciones de violencia que emplean cuatro métodos. El primero y el más antiguo es la intimidación, el segundo es la corrupción, el tercero es… la hipnotización del pueblo, y el cuarto [que Tolstoi procede a describir a su inimitable manera casi conductualista] es la coacción militar”. O, de una manera más sucinta: “Los gobiernos necesitan a los ejércitos para mantener sometidos a sus súbditos y para explotar su trabajo”.[16] También respecto de la incompatibilidad del Estado con los ideales

humanos aceptados de manera general y, por tanto, respecto de su "marchitamiento", vuelven a coincidir, con la salvedad de que Tolstoi es mucho más directo y mucho más ofensivo. "El cristianismo en su verdadero sentido —escribe al principio del capítulo 10 de *El reino de Dios está en ti*— pone fin al Estado. Así se entendió desde un principio, y por eso Cristo fue crucificado".[17] Y, finalmente, esos dos grandes rusos, pese a todas sus diferencias, eran sensibles al hecho de que su principal enemigo —el Estado existente de la sociedad rusa mantenido mediante la violencia zarista— estaba, con toda su terrible fortaleza, extrañamente exánime. Alrededor de los hombres, las mujeres y los niños de Rusia, su puño era, como el de un cadáver, enteramente incapaz de aflojarse en respuesta a la persuasión y, sin embargo, sorprendentemente resistente a todas las formas y usos normales de la fuerza.

Mas, con ese último punto de acuerdo, la semejanza entre los dos grandes rusos termina repentina y totalmente. Para Lenin, la mórbida acción paralizadora del zarismo exigía el más terrible de los remedios. Dejar al zarismo hundir a Rusia en una guerra general europea que revelaría su podredumbre y su debilidad. Luego, un levantamiento popular en el momento oportuno, con lemas que manifestaran el descontento de soldados y civiles por igual, junto con la utilización sorda e implacable de unos cuantos regimientos disidentes, y la pesadilla pronto habría pasado. Para Tolstoi, tanto el curso de la acción que Lenin proponía como la que éste en realidad se vio obligado a adoptar habrían sido tan terribles como el mal que pretendía suprimir y curar. ¿Cuál era exactamente la alternativa de Tolstoi?

Nunca será excesivo reiterar que Tolstoi no fue ni un profeta ni un preconizador de la resistencia organizada no violenta. La acción organizada, como no fuera la de tipo filantrópico o educativo, no era su fuerte. Por lo demás, las formas de resistencia no violenta que defendía, y los efectos probables o posibles que les atribuía resultan tan poco persuasivos que debemos preguntarnos si él mismo creía realmente en ellos.[18] Tolstoi da una lista de cosas más bien caótica que una persona consciente no daría. No pagar impuestos que se emplearán en gran parte en las fuerzas armadas: oponerse —pero de manera no violenta— a todo acto de violencia gubernamental, a todo empleo de tropas para respaldar la acción política; apoyar todo pretexto presentado por los objetores de conciencia a la conscripción. Actúe así y esté dispuesto a sufrir, como lo hicieron los primeros cristianos, y (en este punto los sermones de Tolstoi con demasiada frecuencia tienen un final patéticamente anhelante por ser terreno) quizá su protesta inspirará otras protestas, quizá la no violencia se difundirá, quizá por eso todo el sucio aparato decrépito zarista se derrumbará como un mazo de cartas. O quizá (es lo que Tolstoi no agrega) Siberia lo recibirá. Por otra parte, es importante señalar que el pacifismo individual de Tolstoi no está motivado simplemente por el deseo purista de no participar en las labores de un régimen basado perversamente en la fuerza o de no verse manchado por él. Tolstoi

parece haber creído que sus propias protestas, combinadas con las de otros cuyas creencias no podía compartir o cuyos actos violentos deploraba, *si* ayudarían a poner fin a la autocracia zarista. Irónicamente niega los cargos de que ha pasado por alto la necesidad de *algún* método para mantener el orden público, pues lo que sostiene es que ningún método podía ser más intolerable que el obtenido para su propio país. Luego añade con loable franqueza que no está inmediatamente en cuestión si existen formas mejores para mantener el orden y lograr la armonía y la justicia. El imperativo inmediato —y a ese respecto Tolstoi está muy cerca de los comunistas a los que tanta aversión tenía— consiste en ayudar a deshacerse del sistema vigente por cualquier medio que la conciencia de cada quien le permita emplear.

Pero, una vez dispensadas todas las indulgencias, los diagnósticos y las acusaciones de militarismo político de Tolstoi siguen siendo penosamente débiles en el terreno práctico. Si con Lenin todo argumento se halla engranado a las posibilidades y a las necesidades de acción, en el mejor de los casos esas consideraciones eran para Tolstoi un pensamiento posterior y no algo inherente a la verdad que tenía que describir. A la luz de sus triunfos a corto plazo, el “activismo” de Lenin hace a sus diagnósticos particulares inmensamente persuasivos: pero a plazo más largo y en cuanto a sus metas más ambiciosas ya ha dado lugar a dudas incluso entre aquellos en los que despierta admiración: ¿qué y quiénes fueron sus principales enemigos? Y ¿qué tan estrechamente se vincularon sus métodos favoritos a la idea central y a la teoría del marxismo? A mí me parece posible que, por lo contrario, el paso del tiempo revelará méritos sorprendentemente duraderos en las denuncias de militarismo político de Tolstoi.

En primer lugar, el hecho de que se basen en su teología curiosamente simplificada por lo menos las libera de los sesgos y la ceguera característicos de todas las ideologías políticas de su tiempo. El militarismo político —o el interno, o el burocrático— se presenta siempre y en todas partes como un mal espantosamente insidioso, sean cuales fueren las condiciones sociales y económicas. Es un mal no sólo porque existe la posibilidad de que se le aplique injusta e irresponsablemente, sino también porque, bajo el escudo del patriotismo y la defensa, se le suele aplicar arrogante, hipócrita y brutalmente, y para tratar con crueldad tanto a aquellos que lo emplean como a aquellos que intimida y coerce. Los medios, las limitaciones, las defensas y los sacrificios necesarios para rescatar a una sociedad que ha caído bajo el dominio militarista bien pueden ser diversos, complejos y, ciertamente, más violentos de lo que Tolstoi suponía; pero, cuando menos, él merece el reconocimiento por haber identificado los principales síntomas morales de la enfermedad. Tolstoi no lanza simplemente feos epítetos a la guerra y a la opresión: señala sus raíces en el propio centro de la vida social que nosotros conocemos. Pero, en segundo lugar, como podríamos esperar, en *El reino de Dios está en ti,* lo mismo que en algunos de sus últimos ensayos y cuentos, nos ha dejado algunos

esbozos incomparablemente expresivos —casi instantáneas— del militarismo político en práctica, esbozos que resultan más expresivos porque contienen elementos —no simplemente ecos— de ese afecto universal por la humanidad, incluso en sus peores momentos, que es característico de los grandes novelistas rusos. Uno de esos esbozos, de las primeras páginas de la larga "Conclusión" de *El reino de Dios está en ti,* posee una fuerza que ninguna pieza de propaganda dirigida tenía posibilidad de lograr. De manera incomparable, comunica el sentimiento y el horror de un mal al que siempre está expuesta la sociedad humana, un mal que todos nosotros podemos reconocer, como movidos por el instinto, incluso si no nos hemos visto obligados a ser testigos de él, en la locura de la guerra o detrás de las trampas legales de la paz.

En el curso de su labor de socorro en las provincias de Tula y Ryazan, Tolstoi dio con un tren lleno de soldados, que aguardaba en una estación intermedia, cierta hermosa mañana de septiembre. Se hallaban en camino, bajo el mando de un gobernador provincial, e iban armados de rifles, municiones y bastones, para golpear y matar a algunos de los mismos campesinos —que padecían hambre grave— a los que Tolstoi trataba de socorrer. Los campesinos en particular a los que debían enfrentarse los soldados habían protestado contra la apropiación, por parte de un codicioso joven terrateniente, de un pequeño bosque que tradicionalmente se había considerado tierra comunal; así que, por el interés de la ley y el orden, se llevaba allí a los soldados, con sus rifles y sus bastones, para restaurar el orden público, aunque el castigo corporal hubiera sido declarado ilegal en Rusia unos 30 años antes. Tolstoi describe la escena de la estación con su habitual estilo casi conductualista y con los toques de comentario más breves y más limitados. La mayoría de los soldados, jóvenes conscriptos, "con sus limpios uniformes nuevos, se hallaban de pie en grupos, o sentados con las piernas colgando de las puertas enteramente abiertas de los furgones. Unos fumaban, otros se codeaban levemente entre sí, bromeando… Otros más pelaban semillas de girasol, escupiendo la cáscara con aplomo… riendo y charlando, como es natural en los muchachos sanos y joviales que viajan… en bulliciosa compañía". Y, entonces, Tolstoi añade: "Partieron al asesinato de sus padres y sus abuelos hambrientos igual que si fueran a algún asunto alegre o, en todo caso, enteramente ordinario". Y una impresión similar dieron los oficiales y los agentes de la policía dispersos por el andén y el salón de refrigerio de primera clase. Todos parecían enteramente satisfechos de sí mismos. Todos, "en camino al asesinato o la tortura de las criaturas hambrientas e indefensas que les daban el sustento, parecían estar firmemente convencidos de que cumplían con su deber. Incluso estaban orgullosos de sí mismos, 'jactándose' de ello".[19]

Con esa escena como nuevo punto de partida, Tolstoi reitera los argumentos principales de su ensayo. Pero es la escena misma, compuesta con elementos de inocencia y bondad, de satisfacción consigo mismo y conformismo social, igual que con

la horrible realidad de trasfondo, como una tormenta de otoño, la que nos convence. Algo parecido, quizás menos ruidosamente, puede ocurrir y ocurre en todas las comunidades políticas: se nos ha mostrado entonces *un* aspecto, sin duda sólo un aspecto del Estado en acción. En ese caso particular, nos dice después Tolstoi, el horror pudo evitarse. "Una dama de tendencias liberales" protestó violentamente ante el oficial al mando; otros (incluso, al parecer, Tolstoi) se le unieron. El oficial estaba impresionado; se enviaron mensajes telefónicos; se dieron nuevas órdenes a los soldados, cortar la madera y apilarla en espera de una nueva investigación judicial: los campesinos se libraron temporalmente. Pero Tolstoi, pertinentemente, nos narra esa parte de la historia con apresuramiento, de manera casi apesadumbrada. Porque no es la salvación (temporal y local) la que importaba y la que recuerda el lector, sino las posibilidades del terror estatal en acción o dispuesto para la acción, del terror estatal personificado en un puñado de muchachos, cuya mayoría sería incapaz de hacer, por sus propios mezquinos intereses personales, la centésima parte de lo que el gobernador provincial estaba dispuesto a hacer, y cada uno de los cuales ciertamente se sentiría insultado ante la sugerencia de que era capaz de algo por el estilo en su vida privada. Y, sin embargo, allí estaban, a media hora de viaje del lugar en que habrían sido obligados a hacerlo.[20]

Es como si, en esa simple escena, una parábola en sí, Tolstoi no sólo nos hubiera dicho sino también demostrado que: eso es lo que resulta de la guerra. Ahí están los preparativos para la guerra en lo que llamamos un país en paz. La guerra es sólo el último clímax de una infección que se contagia a toda sociedad política, capaz de envenenar incluso a los más fuertes y a los más sanos, a los más felices y a los más bondadosos de sus miembros. Ésa es la verdad que todo ser humano debe aprender a ver tras las apariencias políticas y aprender a decirse a sí mismo ante todos los clisés políticos. Entonces y sólo entonces podría existir esa paz, "el prometido Reino de Dios al que aspira el corazón de todos los hombres".

[1] *War and Peace* (Penguin Classics), pp. 221 y ss.

[2] Véase Paul Boyer, *Chez Tolstoy*, *entretiens à Iasnaïa Poliana,* París, Instituto de Estudios Eslavos, p. 40.

[3] *War and Peace*, *op. cit.* , pp. 974 y ss.

[4] *Ibid.*, pp. 719, 810, 976, 1433 y ss.

[5] *Ibid.,* p. 207.

[6] *Ibid.*, pp. 716 y ss.

[7] *Ibid.,* pp. 978 y ss.

[8] *Ibid.,* p. 1420.

[9] *Idem.*

[10] *Ibid.,* p. 1423.

[11] *Ibid.,* pp. 920 y ss.

[12] *The Kingdom of God and Peace Essays*, The World's Classics, pp. 468 y ss.

[13] *Ibid.,* pp, 488-489.

[14] *Ibid.*, pp. 443-444.

[15] *Ibid.,* p. 374.

[16] *Ibid.,* pp. 229-234.

[17] *Ibid.,* p. 281.

[18] *Ibid.,* pp. 264 y ss.

[19] *Ibid.,* pp. 347-348.

[20] *Ibid.,* p. 350.

VI. OBSERVACIONES

ANTES del siglo XVIII, las teorías que se habían intentado en el campo de las relaciones internacionales se basaban simplemente en la imagen de la guerra y la paz como una alternación o un vaivén aparentemente interminables entre potencias políticas rivales. Las únicas excepciones posibles a esa alternación eran, al parecer, de dos tipos considerablemente distintos. Estaba el sueño de un imperio universal en que, tras la conquista general, la paz permanente se establecería en lo que el hombre llamaba "el mundo conocido"; y estaba la pesadilla de un mundo librado enteramente a la guerra, a la guerra entre los pueblos y en el seno de los pueblos, de una "época de calamidades" tan incisiva que ninguna parte o aspecto de la vida humana quedaría sin ser dañado por ella. Durante el siglo XVIII y, sobre todo, durante el XIX, el sueño de un imperio universal permaneció estático; la pluralidad de Estados europeos equiparablemente poderosos —y, luego, el surgimiento de nuevas grandes potencias extraeuropeas— pesaba considerablemente en su contra. Al propio tiempo, la imagen de pesadilla de una época universal de calamidades también parecía irrealista: sólo un puñado de pensadores prescientes (Engels y Tolstoi entre ellos) se vio obligado a reconsiderarla en los últimos años del siglo XIX. Por esos motivos, la mayor parte del pensamiento del siglo XIX en torno a las relaciones internacionales —pese a la sensatez práctica mostrada con frecuencia por algunos gobiernos, y a las metas idealistas de muchos individuos, sociedades y congresos dedicados a la causa de la paz— permaneció arraigado en el concepto tradicional, la alternación aparentemente interminable de paz y de guerra, independientemente de que ésta fuese tomada como punto de partida de teorías explicativas o como blanco de una acción terapéutica.

A pesar de sus grandes diferencias, los pensadores que hemos venido considerando estuvieron de acuerdo en reaccionar contra el tradicional supuesto anterior. O, más bien, cada cual a su manera le agregó una nueva profundidad, una nueva dimensión y algunas nuevas posibilidades de interpretación y de evaluación que han empezado a transformarlo más allá de todo reconocimiento, aunque la imagen final que lo sustituirá todavía se halle lejos de ser clara. La guerra y la paz nunca más serán imaginadas como sucesos comparables en su regularidad a los cambios de estaciones, o al ritmo de procesos y sensaciones físicas, que durante tanto tiempo han proporcionado las analogías básicas para los conceptos que tenemos de ellas. Se les ha sometido a mayores comparaciones, a análisis profundos, a la manipulación y a la experimentación mental, en una palabra, al auténtico pensamiento guiado por el profundo sentimiento humano. Desde ese punto de vista, quiero ahora considerar muy brevemente a cada uno de nuestros autores.

Con Kant, la nueva interpretación tomó la forma de una esperanza, tan circundada

por cualidades compensadoras que su importancia revolucionaria sólo ha sido reconocida últimamente con claridad. En el aspecto formal —o en términos de su sistema filosófico — se apoya en una notable extensión o, cuando menos, en una nueva aplicación de su aserto de que la Razón es tanto la fuente de todos los principios prácticos como de todos los teóricos. Lo mismo que la Razón exige que los hombres formen Estados y obedezcan sus leyes —puesto que sólo bajo la protección de leyes se hacen cumplir de manera efectiva pueden los hombres vivir y desarrollarse juntos como iguales libres, racionales y morales—, así exige también que los Estados desistan de emplear sus fuerzas de coacción (sus ejércitos) para dañarse y destruirse entre sí, con el pretexto de obtener justicia o castigarse entre sí. Que tomar medidas inmediatas con ese fin es una exigencia imperativa de la Razón; que dichas medidas tendrán éxito sólo si se renuncia a ciertas metas engañosas: el gobierno mundial o la imposición de la paz; que el logro del ideal de una paz mundial depende de la conquista y la reconquista interminables de tentaciones y obstáculos humanos, y nunca puede estar enteramente garantizado; los anteriores son, para Kant, los aspectos esenciales de ese concepto de una "relación legal entre Estados" que había de abrir un capítulo totalmente nuevo en la historia de las aspiraciones y el esfuerzo humanos. Por abstracto que suene todo eso, equivale, en el aspecto teórico, a un cambio notable o, cuando menos, a un anuncio de cambio, en el modo en que el hombre puede, debe llegar y (como creía Kant) llegará a pensar en la paz y en la guerra, lo mismo que en la dimensión internacional del predicamento y la lucha interminables del hombre.

Al proponer y defender esa creencia, Kant estaba tan seguro como el más "estatista" de sus discípulos de que el Estado es un requisito previo indispensable de todo mejoramiento moral de la humanidad, personal, profesional, local, nacional o cosmopolita. Dicho supuesto se ha considerado característicamente alemán; pero con Kant, lo mismo que posteriormente, por ejemplo, con Clausewitz y con Hegel, debe atribuirse más bien a la línea de pensamiento de la Ilustración, que mantiene que todo movimiento moral debe difundirse de la cúspide hacia abajo: del Estado y de las clases que lo apoyan de manera más directa a las masas populares en general. Tolstoi y los marxistas, a partir de sus principios iniciales tan distintos, repudiaron enteramente ese supuesto. Para ellos, el asunto esencial del Estado era la opresión, para la cual la guerra, o la llamada "defensa de la patria", constituía la mejor excusa posible en el camino de los hombres y las armas. Con los marxistas, esa doctrina se complicó de diversas maneras mediante sus análisis de clase de todas las tensiones y todos los conflictos. Con Tolstoi, ante el cual se hallaba una sociedad estratificada de modo extremadamente simple con propósitos expresamente militares, esa descripción del Estado adopta una simplicidad correspondiente. Así, lejos de que el Estado sea una condición previa necesaria de todo progreso moral, es, más bien, la causa del mayor de los males, de la falsedad más

corruptora, de la hipocresía más aborrecible entre los dirigentes y de la hipnotización más degradante de las masas en todas las naciones modernas. El Estado es un medio para la opresión de las masas: su instrumento principal son las fuerzas armadas; y la excusa habitual para el mantenimiento de las fuerzas armadas —la existencia de otros Estados rivales armados considerablemente— termina en el supremo mal: el demencial asesinato de masas que es la guerra.

La meta de Clausewitz consistía en hacer un análisis enteramente objetivo de la guerra como fenómeno social. Consecuentemente, las cuestiones de su tolerancia moral o de su sustitución práctica —sea sobre bases generales dadas por la Razón, como con Kant, sea a causa de la influencia corruptora de la guerra sobre la sociedad, como con Tolstoi— en ningún momento se plantean en *De la guerra.* Sin embargo, mediante su análisis objetivo, Clausewit hizo una aportación considerable vinculada a las filosofías de la paz y de la guerra de Kant y de Tolstoi. En primer lugar, señaló tanto la inmensa variedad de modos en que se han peleado las guerras como las causas de éstas, e instó a que la clave del carácter de toda guerra particular debía buscarse en la situación, los objetivos y las decisiones políticos que le dieron origen. Además, subrayó que cuanto más poderosas sean, cuanto mayor apoyo popular tengan las metas y las decisiones políticas pertinentes, más atrevida, sangrienta, destructiva y onerosa tenderá a ser la guerra resultante. Por ese motivo, es imposible considerar a la guerra como un ejercicio relativamente simple, sujeto a ciertas reglas y leyes fijas, y utilizado con fines relativamente simples. Es inconcebible que algún día la guerra llegue a hacerse ciencia o a basarse en ciencia alguna. Por lo contrario, es un aspecto (al parecer) permanente de la vida social y política, vinculado estrechamente a la vida competitiva de los pueblos, por lo que toda guerra particular debe prepararse, planearse y ejecutarse como un elemento en un contexto social sumamente complejo. Sin duda, tanto Kant como Tolstoi habrían admitido que eso era verdad; pero no reconocieron, o no subrayaron suficientemente, hasta qué punto debe afectar la aparente simplicidad de sus conclusiones.

En tanto que Clausewitz señaló en términos generales y, en su mayor parte, negativos que no podía existir algo así como un puro estado de guerra entre dos adversarios, los marxistas descubrieron (o pretendieron descubrir) un estímulo inesperadamente positivo en la cola de esa importante perogrullada. Aplicando su análisis de clase de todos los intereses, movimientos y conflictos políticos, Engels y, después de él, Lenin razonaron en efecto de la manera siguiente. Todas las guerras se hacen (véase Clausewitz) para llevar adelante o defender los intereses de los gobiernos y las clases gobernantes de los Estados interesados. Pero, en todas las guerras formales, las mayorías, de una y otra parte, se sienten considerablemente involucradas y, en toda guerra verdaderamente formal, las mayorías empiezan a ver que su interés en la guerra las separa casi tanto de sus gobernantes como de los gobernantes del supuesto enemigo. Por tanto, siempre que las

mayorías de una u otra parte estén completamente involucradas (como en la Guerra Absoluta de Clausewitz). la guerra está en el umbral de convertirse en revolución. Eso, sin duda, es mutilar a Clausewitz. Pero tiene el mérito teórico de presentar a la guerra como un término clave dentro de una sociología de intereses y conflictos de clase: esto es, dentro de un sistema de ideas que podría utilizarse por anticipado para interpretar posibilidades, rumores o preparativos de guerra o, incluso, para anticipar resultados en una guerra ya en marcha. Por cruda que haya podido ser la sociología de la guerra marxista, fue la primera sociología de la guerra que se haya ideado, y, como tal, encierra la esperanza de que, aunque tenga que ser corregida y complementada más allá de todo reconocimiento, algún día puede ayudar al hombre a anticipar y a evitar las guerras, en vez de esperarlas simplemente con recelos a ansiedad o de desencadenarlas por un impulso de jugador. En resumen, la sociología marxista de la guerra fue tan impresionante por su preocupación y su ambición intelectual como fue —y es— imperfecta en su contenido teórico.

De ese modo, ya en términos de las normas fundamentales del pensamiento y la acción humanos, ya en los del genio particular de la actividad de la guerra o de la influencia corruptora de la guerra sobre la sociedad civil, lo mismo que de sus raíces en los conflictos que surgen de las diferentes formas de la división del trabajo y de la reacción contra ellos, cada uno de nuestros autores profundizó, amplió e hizo más articulados y más flexibles los modos de pensar tradicionales (o quizá sería mejor decir los modos de no pensar) en torno a la alternación aparentemente interminable de la paz y la guerra a lo largo de la historia escrita. Que nuestros autores lo hayan hecho a sus distintas maneras, es causa suficiente para estudiarlos diversamente; pero, ¿puede decirse que hayan hecho alguna aportación común a esa parte vital de los estudios históricos y sociales? Si lo hicieron, ciertamente no fue entonces una aportación común intencional o consciente, si exceptuamos el uso (o el abuso) marxista de las enseñanzas fundamentales de Clausewitz. No obstante, me parece que probablemente, en su relativo aislamiento entre sí, aportaron más a nuestra comprensión de la paz y la guerra de lo que hubiera podido hacer cualquier escuela o sucesión de investigadores o propagandistas. Sus puntos de vista sumamente diversos y, con frecuencia, tajantemente opuestos no podían haber producido una única línea clara de doctrina o de acción consistente. Pero fueron capaces de provocar, y todavía pueden provocar, un debate estimulante, fructífero e incluso salvador en torno a las distintas metas y aseveraciones que debe perseguir toda teoría internacional, si no para reconciliar, cuando menos para establecer relaciones inteligibles y mejorables entre sí. Permítasenos recordar, una vez más brevemente, el modo en que nuestros autores nos ayudan a criticar y a corregir las enseñanzas y los supuestos característicos de los demás.

Si deseamos criticar la relación de Kant de las condiciones para una paz perpetua,

entonces tanto Tolstoi como los marxistas están a la mano para insistir en que su atrevida concepción de un nuevo orden internacional —y tras él, del imperativo de la Razón de que el concepto de legalidad sea ampliado para aplicarlo inteligiblemente a los actos de los Estados— se apoya en el supuesto absurdamente crédulo de que cada Estado es, cuando menos potencialmente, una institución dispensadora de justicia y, a decir verdad, un instrumento necesario de progreso en la Ilustración y la cultura. Desde luego, Kant replica a esa acusación admitiendo que, en rigor, todos los Estados cometen terribles injusticias, pero sosteniendo que sólo puede concebirse que sean menos malos en la medida en que la principal excusa para sus arbitrarios abusos de fuerza —el constante peligro de guerra— se debilite progresivamente; hecho que, a su vez, sólo es concebible a medida que las ventajas de un nuevo orden internacional sean reconocidas gradualmente incluso por el Estado más atrasado y gobernado de manera más arbitraria. Si, por otra parte, deseamos criticar a los marxistas, Kant está a la mano con el argumento de peso de que simplemente no han sabido reconocer el carácter distintivo y permanente de los problemas internacionales: a saber, que los conflictos de intereses siempre surgirán entre comunidades que no reconocen ninguna autoridad política común. Y si deseamos criticar la aseveración de Tolstoi de que el Estado y su manifestación más completa en la guerra están basados en la mentira —siendo el Estado, a decir verdad, un instrumento de clara opresión, y la guerra una idiota confusión en que los gobiernos hunden a sus súbditos—, Kant y Clausewitz nos recordarán que, aun cuando todos los Estados pueden ser malos y la guerra sea siempre un asunto sangriento y brutal, tanto los unos como la otra tienen también otras facetas: el Estado es necesario para aplicar la justicia, y las guerras no empiezan con un agresor implacable (que siempre preferiría tomar y destruir sin oposición), sino con el "débil defensor" que decide oponer resistencia para sobrevivir. Finalmente, si deseamos criticar a Clausewitz, todos nuestros autores están de acuerdo en acusarlo de aceptar como elemento permanente en la vida humana a una institución cuya dependencia de otras fuerzas él fue el primero en reconocer claramente. Pero, a su vez, nuestros demás autores deben aceptar de Clausewitz la réplica casi igualmente pertinente: que en casi todas las empresas humanas siempre persistirán cierto grado de coacción, cierto riesgo, algunos errores y extemporaneidades inevitables debidos a la imperfecta información, y que en esas condiciones el estudio de la guerra nos ofrece lecciones que, por brutalmente encarnadas que estén, son importantes en todo el campo de la acción social.

Todas esas líneas de argumento y contraargumento se prestarían a una elaboración y una especificación interminables: cada cual nos ayuda a enfrentarnos a dificultades que una parte excesiva de la teoría internacional está contenta de evitar: cada cual conserva cierta pertinencia respecto de los problemas internacionales que la humanidad tiene ante sí en la actualidad. Es importante que podamos reconocer claramente la naturaleza de esa

continua pertinencia. Dicha naturaleza es política, no tecnológica ni económica. Los pensadores que hemos venido estudiando vivieron y desarrollaron sus ideas hacia el final de un periodo, asimilable de una manera general al Siglo de la Ilustración, durante el cual la mayoría de los gobiernos europeos acrecentó considerablemente su poder, mientras sus ciudadanos ampliaban notablemente sus aspiraciones políticas, económicas y culturales, aunque, de manera específica, las habilidades y los métodos militares permanecieran relativamente inalterados. Sólo en los últimos trabajos de Engels, y quizás de Tolstoi, encontramos un reconocimiento del hecho de que ese periodo había terminado y de que un nuevo periodo, en que los problemas de la paz y de la guerra se verían dominados por las necesidades económicas y la improvisación tecnológica, había empezado. En nuestro siglo, dicha evolución desde luego ha proseguido, más lejos y más rápidamente de lo que cualquier inteligencia del siglo XIX hubiera creído posible; de modo que, en la actualidad, casi todo el pensamiento en torno a nuestro tema procede en términos de tecnologías militares en competencia y, detrás de ellas, de sistemas económicos rivales.

Pero las ideas y las decisiones de que dependerán el futuro y, ciertamente, la supervivencia de la humanidad serán políticas, no tecnológicas. Los prodigiosos adelantos tecnológicos de nuestra era, y más obviamente en el terreno nuclear, aunque también, de manera potencial, en los campos de la guerra económica, biológica y química, sólo han afectado el problema político esencial de la paz y la guerra de un modo fundamental. Esos adelantos han hecho falso el aserto de Clausewitz de que, entre adversarios comparables, la manera más lógica de luchar, para una y otra parte, es la escalada o el desarrollo de máximos esfuerzos a fin de alcanzar la victoria absoluta o, al menos, de amenazar al adversario con la derrota absoluta. La guerra nuclear y los sistemas modernos de lanzamiento han puesto un límite a la eficacia de toda escalada destructora de ese tipo. Más allá de cierto punto (considerando adversarios de capacidad totalmente comparable) ambos resultan contraproducentes porque ciertamente son suicidas. Pero, fuera de ese cambio inmensamente importante, aunque todavía casi ignorado en su totalidad, las transformaciones militares han sido muy semejantes a lo que Kant, y luego Engels y otros más, previeron que serían: las guerras son ahora inmensamente más costosas, inmensamente más destructivas, inmensamente más desmoralizadoras para los responsables de ellas o para aquellos comprometidos de manera directa en ellas, inmensamente más amenazadoras para el futuro de la humanidad. En esas condiciones, las interrogantes planteadas —si no las posiciones defendidas— por nuestros autores siguen siendo tan estimulantes como siempre en el aspecto político, sugiriendo cada cual fuertes críticas a las respuestas fáciles de los demás, incluso cuando ninguno de ellos ha recibido una respuesta del todo persuasiva. ¿Puede y debe enfocarse la teoría internacional sobre la renuncia al derecho de todos los Estados a hacer la guerra (y, en

primera instancia, sobre la de algunos Estados dispuestos a ella)? ¿O debe más bien orientarse hacia la eliminación de algunos fines, estilos y métodos intolerables para hacer la guerra? (¿Tenía razón Kant, no sólo contra Vattel, sino contra la mayoría de los propagandistas liberales y marxistas de nuestro siglo?) ¿De acuerdo con qué principios, si los hubiera, pueden las guerras clasificarse como más o menos tolerables, y menos o más destructivas? ¿Puede alguna vez algún gobierno estar seguro de que una guerra, por sensatamente limitada en su intención inicial, será mantenida en realidad dentro de esos límites? Aunque a veces ocasionadas por otras causas, ¿tienen las guerras, en nuestra época, importancia particular respecto de formas rivales —ascendentes o decadentes, progresistas o restrictivas— de producción y distribución económicas? Y, al ser introducidos en la vida civil, ¿la corrompen inevitablemente las normas y los métodos militaristas? Ésas son en verdad preguntas que todo estudiante serio de relaciones internacionales debe tener presentes en primerísimo lugar. Pero ¿adónde lo llevan? ¿Le ofrecen siquiera una guía parcial? Si nuestros autores, considerados en conjunto, estuvieran a punto de establecer un auténtico debate intelectual en vez de una informe batalla de opiniones, ¿sería lo máximo que podríamos esperar obtener de ellos? O bien —cediendo a un capricho de momento—, ¿podemos despedirnos de ellos imaginándolos, en alguna variante de los Campos Elíseos, disputando infatigablemente, criticándose y corrigiéndose los unos a los otros interminablemente, cada cual utilizando, sin duda, los argumentos y las críticas de sus adversarios como piedras de afilar para los propios, cada cual estimulando de ese modo a los demás para hacer planteamientos mejores y más persuasivos de sus problemas respectivos, pero sin esperanza ni perspectiva de llegar algún día, o de acercarse siquiera, a un acuerdo total?

Hubo una época en que yo creía que en las controversias políticas serias no podía perseguirse otro resultado ni otro lauro distintos. Pero he de confesar que, aunque saludable contra la mayoría de las formas de evangelismo político, en la actualidad encuentro que esa posición se contradice demasiado a sí misma para ser aceptable en la práctica. Aunque interminablemente esclarecedor, el interminable debate en torno a los conceptos de la guerra y la paz huele demasiado a pérdida ociosa de tiempo mientras Roma arde. La posición que acabamos de describir tampoco constituye una respuesta adecuada, ni una acogida suficientemente cálida a los heroicos esfuerzos intelectuales de nuestros autores escogidos, como tampoco una asimilación de ellos.

Una respuesta mejor consiste en preguntar, en los términos más generales, dónde fallaron o, cuando menos, dónde fueron deficientes, y dónde, dando un nuevo giro al debate que ellos empezaron, podríamos señalar en él una nueva dirección prometedora. Por tanto, concluiré delineando dos campos de investigación que, en algunos pasajes, todos mis autores parecen estar a punto de reconocer y abrir, para luego apartarse de ellos, como si fueran demasiado extraños, demasiado inexplorados y despoblados

intelectualmente, una inmensidad o un país encantado en grado excesivo.

El primero puede sugerirse en términos muy simples. Desde Platón, toda filosofía política se ha orientado hacia la definición del criterio de una vida política buena —o al menos tolerable— *dentro* de un Estado o una ciudad determinados. (En cierto pasaje, Platón llega incluso a sugerir que el Estado ideal no tendrá vecinos o, cuando menos, contacto con sus vecinos, a modo de estar libre de todas las influencias o las intrusiones contingentes.) Buen Estado, por tanto, ha sido el que es bueno *vis-à-vis* de sus súbditos o sus ciudadanos, a pesar de lo cual, en realidad, todo Estado que haya sido ha tenido que enfrentar no sólo a sus propios ciudadanos sino también a otros Estados vecinos y probablemente rivales, lo mismo que, indirectamente, a los ciudadanos de esos Estados. El resultado es que ningún filósofo político ha soñado nunca en buscar el criterio de un buen Estado *vis-à-vis* de otros Estados, del modo en que un buen hombre en familia también puede ser un buen vecino. Desde luego, podría replicarse que la tarea sugerida aquí es imposible en vista de la variedad, la multiplicidad y la contingencia de las relaciones exteriores de un Estado. Pero sospecho que esa réplica revela debilidades a las que incluso los filósofos más enérgicos se ven expuestos: cierta repugnancia por aventurarse en territorios en que no encuentran huellas de ningún predecesor y cierta oposición a moverse de posiciones intelectuales que han llegado a ser tan habituales que el esfuerzo de modificarlas podría resultar tanto penoso como indigno. Kant estuvo más cerca que ningún otro filósofo de formular la sencilla pregunta de: ¿qué significaría para un Estado ser “bueno” en sus relaciones exteriores? Pero su respuesta, siendo tan original, también fue, como hemos visto, decepcionantemente negativa y palpablemente incompleta. Para completar y, al mismo tiempo, para generalizar, la respuesta de Kant me parece en la actualidad una tarea primordial de la filosofía. Además de que también nos ayudaría a ver más claramente lo que falta tanto en las críticas marxistas como anarquistas al Estado.

El segundo campo de investigación que, a mi modo de ver, nuestros autores ponen ante nosotros es menos simple, pero puede describirse de manera más breve. Es sorprendente que ninguno de nuestros autores (y, una vez más que ni Kant en particular) haya sentido la necesidad de un estudio general de los distintos empleos posibles de la fuerza en la vida humana, defendibles o indefendibles diversamente. Si cada uno hubiese presentado sus ideas dentro del marco que proporcionaría un estudio así, con cuánta mayor facilidad se habrían discutido, probado, criticado y mejorado esas ideas. En particular, para el propósito de nuestro tema, dicho estudio debería concentrarse en esas divisiones conceptuales decisivas —puntos, líneas o tierras de nadie confusas— en que la competencia (que seguramente es endémica en toda vida) se torna en conflicto y coacción, y en que la coacción se torna en opresión y guerra intolerables. Me parece más que extraño, me parece ominoso, que se hayan hecho tan pocos estudios filosóficos

sobre esas cuestiones, que resultan esenciales para la teoría internacional, no sólo de Kant, sino también de Clausewitz, los marxistas y Tolstoi.

Así, mi alabanza final para esos grandes hombres consiste en sugerir interrogantes que ellos no plantearon, y empresas del pensamiento que ellos no emprendieron. Pero no hay censura en ello. Independientemente de lo que ocurra en otras esferas de la vida —la artística, la religiosa o la de búsqueda de una verdad puramente teórica—, en el pensamiento y el esfuerzo políticos la recompensa de un hombre está en lo que vive, y su obra se aprueba no por ninguna finalidad de acabamiento sino en términos de tareas y problemas posteriores, de esfuerzos y angustias, peligros y salvamentos posteriores que ella hace posibles. De ese modo, si nuestros autores han de alcanzar el éxito que merecen sus ideas sobre la paz y la guerra, a nosotros nos toca llevar esas ideas más adelante y dar más que moler a sus molinos.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Ninguno de los bibliógrafos, biógrafos o críticos de Kant ha mostrado ningún interés ni ningún aprecio adecuados por sus trabajos políticos. Incluso los comentadores inteligentes e imaginativos de Kant, como Ernst Cassirer y A. D. Lindsay, han hecho a un lado *Sobre la paz perpetua* como un esbozo de aficionado, de interés sólo (a juicio de Cassirer) por su ejemplificación de los elementos esenciales de la filosofía crítica.

De entre los estudios más recientes sobre Kant, de teóricos e historiadores políticos, algunos se mencionan en mi texto y en mis notas al pie; y, de entre ellos, pese a sus diferencias en cuanto a la interpretación detallada, los siguientes pueden recomendarse a los estudiantes serios de la filosofía política de Kant: el capítulo 4 de H. F. Hinsley, *Power and the Pursuit of Peace,* CUP, 1963, y el capítulo 5 de *Nationalism and International System,* Hodder & Stoughton, 1973; Peter Gay, *The Enlightenment,* vol. II *et passim,* Weidenfeld & Nicolson, 1966; y S. J. Hemleben, *Plans for World Peace through Six Centuries,* Chicago University Press, 1943, pp. 87 y ss. Un artículo del distinguido filósofo político K. N. Walt, "Kant, liberalism and War", en *American Political Science Review,* LVI, 2, 1962, pp. 331-340, es profundo e invita a la reflexión, pero resulta erróneo en un problema esencial; por su parte, un pequeño volumen de ensayos *La philosophie politique de Kant,* Presses Universitaires de France, 1962, vincula de manera interesante las enseñanzas de *Sobre la paz perpetua* con la filosofía del derecho y la filosofía de la historia de Kant.

Los diversos trabajos políticos de Kant han aparecido en inglés, esporádicamente y, en general, con introducciones enteramente inadecuadas, en ciertas ediciones, a partir de su muerte. *Kant's Political Writings,* compilados por H. Reiss, traducidos por H. Nisbet, CUP, 1970, constituyen con mucho la mejor colección, además de ser la más fácilmente disponible. Todas mis referencias a *Sobre la paz perpetua* y a escritos conexos son de esa edición.

La bibliografía de Clausewitz en alemán es muy extensa, pero sus aspectos más importantes se incluyen en el aparato crítico ("Manuscritos, libros y artículos citados") de *Clausewitz and the State,* del profesor Peter Paret, CUP, 1976, pp. 445 y ss., y en la bibliografía, proporcionada al final del vol. II de *Penser la guerre, Clausewitz,* París, Gallimard, 1976, del profesor Raymond Aron. En algunos puntos de mi texto me he referido a ambas obras. Una y otra son aportaciones al saber clausewitziano comparables a las del gran Hans Delbrück, de Hans Rothfels y del profesor W. Hahlweg en alemán. El libro del profesor Aron proporciona un examen extenso, benévolo y uniformemente atinado de todos los problemas teóricos que surgen del estudio de *De la guerra;* el del profesor Paret da los antecedentes sociales indispensables para su justa apreciación.

Existen dos traducciones en inglés generalmente disponibles de *De la guerra:* la versión en tres volúmenes del coronel J. J. Graham (Routledge & Kegan Paul), publicada por primera vez a principios de este siglo, ha sido reimpresa no menos de nueve veces, lo que es testimonio de su legibilidad. Infortunadamente, no transmite idea alguna del estilo pulido del original y, en algunos pasajes, fácilmente podría resultar engañoso para el lector. La reciente traducción, en un volumen, del profesor Michael Howard y el profesor Peter Paret (Princeton University Press, 1976) se lee mucho más fácilmente y, aunque en lo personal la rebatiría en algunos pasajes, es mucho más confiable. He decidido hacer referencia a ambas traducciones de principio a fin.

Sobra decir que no existen ni relación aceptada y amplia de fuentes ni estudio crítico apreciado en general del pensamiento clásico marxista sobre el tema central de este libro. Un primer buen estudio, en inglés, está constituido por el "Engels and Marx: Military Concepts of the Social Revolutionaries" de S. Neumann, *Makers of Modern Strategy,* compilado por Edward Mead Earle, Princeton University Press, 1943; y hay cada vez una bibliografía más extensa sobre nuestro tema, en alemán. Sin embargo, lo que falta y que no surgirá fácilmente, dadas las actuales divisiones ideológicas, es una aceptación general de la siguiente distinción esencial de los trabajos de investigación. En primer lugar, está la cuestión filosófica de la adecuación de la teoría general marxista como base para un estudio teórico de la paz y la guerra entre pueblos. Los materiales para esa tarea no presentan ningún problema: se les puede encontrar en las obras maestras reconocidas de la teoría marxista. Pero, en segundo lugar, está la cuestión histórica mucho más específica de la efectividad de la respuesta de los teóricos marxistas a problemas, oportunidades y peligros particulares, por ejemplo, los que afrontó Engels a fines de los años ochenta y principios de los noventa del siglo XIX.

En cuanto a la segunda cuestión, los materiales pueden encontrarse en el *Friedrich Engels, eine Biographie,* La Haya, Martinus Nighoff, 1934, de Gustav Mayer. Esa obra fue traducida y abreviada algunos años después como *Friedrich Engels, a Biography,* traducida por G. y H. Highett y editada por R. H. S. Crossman. Dicha traducción es particularmente completa y útil en cuanto a la preocupación de Engels por una guerra general europea durante los últimos años de su vida; pero, infortunadamente, no contiene ningún dato sobre las fuentes disponibles, razón por la cual, en mi texto, me he remitido a la edición alemana. Más recientemente, el acceso a algunas de esas fuentes se ha facilitado por la publicación (aunque, lamentablemente, sólo en alemán) de las obras principales de Engels sobre temas militares: *Friedrich Engels Ausgewählte Militarische Schriften,* Berlín, Deutscher Militarverlag, 1964. Esa importante obra, en dos volúmenes, contiene el texto completo del artículo de 1893, "Kann Europa abrusten?", y algunos artículos que señalan el surgimiento y el desarrollo de los intereses político-militares de Engels. Es de esperar que pronto esté disponible también en inglés.

Por muy diferentes e incluso *divergentes* que nos parezcan, las obras de Kant, Clausewitz, Marx, Engels y Tolstoi tienen rasgos en común. En esta obra, W.B. Gallie identifica una preocupación que enlaza este conjunto de "constelaciones intelectuales": el tema de la guerra y la paz. En la gran novela de Tolstoi, en los escritos de Clausewitz, en la filosofía política de Kant y en el sistema crítico y revolucionario erigido por Marx y Engels hay una constante indagación sobre dos de los problemas políticos más apremiantes de nuestro tiempo. En *Filósofos de la paz y de la* guerra, Gallie devela y descifra dimensiones inéditas, o escasamente estudiadas, en las obras de estos autores y tiende los puentes que nos permiten transitar de una a otra, según este hilo temático. Las contribuciones de Gallie se sitúan así en el terreno de una lectura moderna, capaz de reelaborar las perspectivas tradicionales y crear otras, enteramente nuevas, que enriquecen los libros al relacionarlos y situarlos bajo luces inesperadas.

W.B. Gallie (Escocia, 1912-Inglaterra, 1998) fue un renombrado filósofo, teórico social y político, conocido especialmente por su artículo *Conceptos esencialmente polémicos*. Fue profesor de filosofía en la Universidad de North Staffordshire, de lógica y metafísica en la Universidad de Queen, de ciencia política en la Universidad de Cambridge y miembro del College Peterhouse.

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice